# اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۷۳ء

مدیر:
عبدالحمید کمالی

اقبال اکادمی پاکستان

| | | |
|---|---|---|
| عنوان | : | اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۷۳ء) |
| مدیر | : | عبدالحمید کمالی |
| پبلشرز | : | اقبال اکادمی پاکستان |
| شہر | : | کراچی |
| سال | : | ۱۹۷۳ء |
| درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی) | : | ۱۰۵ |
| درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان) | : | 8U1.66V11 |
| صفحات | : | ۹۵ |
| سائز | : | ۵ء۲۴×۵ء۱۴ س م |
| آئی۔ایس۔ایس۔این | : | ۰۰۲۱-۰۷۷۳ |
| موضوعات | : | اقبالیات |
| | : | فلسفہ |
| | : | تحقیق |

# مندرجات

جلد: ۱۳ | اقبال ریویو: جنوری تا مارچ، ۱۹۷۳ء | شمارہ: ۴

## اقبال ریویو

## مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لئے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انہیں دلچسپی تھی ، مثلاً اسلامیات ، مذہب ، فلسفہ ، تاریخ، عمرانیات ، ادب ، فن ، آثاریات ، وغیرہ ۔

### بدل اشتراک

(چار شماروں کے لئے)

| پاکستان | بیرونی ممالک |
|---|---|
| ۱۵/- روپیہ | ۵ ڈالر یا ۱٫۷۵ پونڈ |

### قیمت فی شمارہ

| | |
|---|---|
| ۴/- روپیہ | ۱٫۵۰ ڈالر یا ۰٫۵۰ پونڈ |

### مضامین برائے اشاعت

معتمد مجلس ادارت، ''اقبال ریویو'' ۳۴-۶/ڈی، بلاک نمبر ۶، پی-ای-سی-ایچ-سوسائٹی ، کراچی-۲۹ کے پتہ پر ارسال فرمائیں۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

---

ناشر و طابع : عبدالحمید کمالی، معتمد مجلس ادارت و ناظم اقبال اکادمی پاکستان، کراچی

مطبع : ٹیکنیکل پرنٹرز ، کوچہ حاجی عثمان ، آئی - آئی - چندریگر روڈ ، کراچی

## حفیظ ہوشیارپوری مرحوم

اقبال اکادمی کے اراکین و رفقاء جناب حفیظ ہوشیارپوری رکن مجلس نظما، کی وفات حسرت آیات پر گہرے رنج و ملال کا اظہار کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کو جوار رحمت میں جگہ دے اور ان کے متعلقین کو صبر جمیل عطا فرمائے۔

# اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان





جلد ۱۳ — جنوری ۱۹۷۳ء مطابق ذیقعد ۱۳۹۲ھ — شمارہ ۴


## مندرجات

# ہمارے معاونین

| | |
|---|---|
| * — عبدالحمید کمالی | ناظم اقبال اکادمی ، کراچی |
| * — سبط نبی نقوی | سائنس داں ، کراچی |
| * — کوکب شادانی | شاعر اور ادیب ، کراچی |
| * — محمد یوسف | پروفیسر عربی ، جامعہ کراچی |

# جناح، اقبال اور تصوّر پاکستان

عبدالحمید کمالی

اس عنوان کے انتخاب کے معاملے میں تین باتوں نے میرے لئے مہمیز کا کام کیا ۔ ان میں سب سے اہم تاریخ کا یہ لطیفۂ غیبی ہے کہ لالہ لاجپت رائے کا سی آر داس کے نام ایک خط دیکھتے دیکھتے ہمارے ملی و مذہبی شعور کا سرچشمہ بن گیا ۔ دوسری اہم بات قائد اعظم جناح کی پاکستان مجلس دستور ساز میں صدارتی تقریر ہے جو اس قسم کے مذہبی شعور سے بالکل مبّرا ہے ۔ تیسری اہم بات ایک بڑا التباس ہے جس کے ذریعہ اقبال کو وطن نا آشنا قومیت کا امام قرار دیا گیا ۔ ایک چوتھی بات بھی ہے ، وہ یہ کہ ہر قوم کے چند اساطیر ہوتے ہیں جن میں اس کی صنمیات کی داستان ہوتی ہے جو رفتہ رفتہ کہاوتوں کا روپ دھار لیا کرتی ہے ۔ ہمارے ہاں بھی ایسی کہاوتوں کا رواج ہوگیا ہے ۔ گو تخلیق پاکستان کے بارے میں ان سے گمراہ کن تاثر پیدا ہوتا ہے مگر یہی ہماری ملی یاد داشت کا جزو بنتی جاتی ہیں ۔

لاجپت رائے کا وہ مشہور خط جو ہمارے ملی شعور کا جزو بن گیا ہے اس طرح ہے : ''. . . . گذشتہ چند ماہ سے میں نے اپنا بہت سا وقت مسلم قانون اور مسلم تاریخ پڑھنے میں صرف کیا ہے اور اب میں یہ محسوس کرنے لگا ہوں کہ ھند و مسلم ایکا حاصل ہونا ممکن نہیں ہے ۔ یہ تسلیم کرلینے کے بعد بھی کہ موجودہ مسلم قائدین جو عدم تعاون کی تحریک میں شریک ہیں بہت نیک نیت ہیں ، میں یہ سمجھتا ہوں کہ ان کا مذہب اس اتحاد میں مطلقاً حارج ہے ۔ کلکتہ میں ، میں نے آپ کو اپنی گفتگو جو حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر کچلو سے ہوئی تھی ، سنائی تھی ۔ حکیم صاحب سے زیادہ شریف النفس مسلمان ہندوستان میں کوئی نہیں ۔ مگر کیا کوئی مسلمان قرآن سے انحراف کرسکتا ہے ؟ میری آرزو صرف یہی ہوسکتی ہے کہ (کاش) میں نے قرآن کا مفہوم غلط سمجھا ہو''۔[1]

اجتہاد تو تھا یہ لاجپت رائے کا ، مگر ہمارے ملی تخیلات میں اس کا پیوند اس طرح لگا ہے کہ گویا ہمارے دین کا بھی روحانی اصل اصول ہے ۔ کسی عالم دین بلکہ خود اقبال نے کبھی اس قسم کی رائے کا اظہار نہیں کیا کہ اسلام اور قرآن برادران وطن کے ساتھ اتحاد کی راہ میں حارج ہیں ۔ کسی سیاسی قائد مثلاً جوہر یا جناح نے بھی یہ نہیں کہا کہ ھند و مسلم اتحاد کے نہ ہونے کا سبب قرآن اور اس کے احکامات ہیں ۔

دوسری بات چودھری خلیق الزماں کی زبان سے سنئے ۔ وہ کہتے ہیں کہ :

'' ۱۱ اگست سنہ ۱۹۴۷ء کو بحیثیت نامزد گورنر جنرل اور صدر مجلس

دستور ساز پاکستان مسٹر جناح نے اولین موقع پر دو قومی نظریہ کو ترک کردیا"۔[۲] قائد اعظم نے اس مجلس میں یہ خطبہ دیا تھا : " اب اگر ہم مملکت پاکستان کو خوش حال اور فارغ البال دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم کو کلیۃً عوام کی خدمت میں خصوصاً غریبوں کی خدمت میں لگ جانا چاہئیے ........ خواہ تمہارا رنگ ، ذات ، اور دین کچھ ہی ہو مگر اب تم میں سے ہر ایک پاکستان کا شہری ہے جس کے وہی تمام حقوق اور ذمہ داریاں ہیں جو کسی اور کی ہوسکتی ہیں ...... ہم کو اسی جذبہ سے کام کرنا ہے ۔ تھوڑے عرصہ میں اکثریت اور اقلیت ، ہندو قوم اور مسلم قوم کے قصے ختم ہوجائیں گے ۔ خود مسلمانوں میں پٹھان ، پنجابی ، اور شیعہ ، سنی وغیرہ ہیں ۔ اسی طرح ہندوؤں میں برھمن ، ویش، کھتری ، بنگالی، مدراسی وغیرہ ہیں ۔ یہ سب ( تفرقات ) دور ہوجائیں گے ۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں تو یہ حقیقت ہے کہ ہندوستان کی آزادی میں بھی مختلف حالات حارج رہے ، ورنہ ہم بہت پہلے آزاد ہوچکے ہوتے ۔ آپ کسی مذہب یا عقیدہ کے ہوں ، اس کو ریاست کے کام سے واسطہ نہیں"۔

تیسرا اہم عامل جس سے ملتی شعور متاثر ہوا اقبال کے چند ابیات ہیں جن کی نشر و اشاعت ، اقبال کے تمام ملّی و مدنی نظریات سے کہیں زیادہ ہوئی ہے اور جن کی روشنی میں عامتہ الناس سے " بے وطن قوم" بننے کو کہا جاتا ہے ۔ وہ ابیات یہ ہیں :

عجم ہنوز نداند رموز دین ورنہ
ز دیو بند حسین احمد این چہ بوالعجبی است

سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمّد عربی است

بمصطفٰے برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است [۳]

یوں نظر آتا ہے کہ ہم نے اقبال سے بس ان ہی شعروں کی حد تک استفادہ کیا ہے اور ان شعروں کو بھی ہم لالہ لاجپت رائے کے ارشادات کی روشنی میں معانی پہناتے ہیں اور ملت اسلامیہ میں وطن ناشناس قومیت کی آبیاری کرتے ہیں ۔ مزید برآں یوں معلوم ہوتا ہے کہ لاجپت رائے اور ان کے قماش کے غیر مسلم مفکر خدانخواستہ ہمارے آئمہ دین ہیں ۔ ہم اپنی پوری سیاست ، اجتماعی حرکیت، داعیات قومی، اور شعور مذہبی کی شرح و تاویل ان ہی کے ڈالے ہوئے خطوط پر کرتے ہیں اور ان ہی کے مجوزہ قاعدوں اور مفروضات پر ہمارے مورخ آج کل تاریخ سازی کر رہے ہیں ۔ چنانچہ ہماری ملی تاریخ کو یہ مسلم مورخین، بالخصوص پاکستان کے نئے مورخین ، اس طرح پیش کرتے ہیں کہ گویا امت محمد یہ اپنی تاسیس میں ایسی ہے کہ :

۱- دوسری ملتوں سے تعاون اس کی فطرت کے خلاف ہے ، وہ بباطن اتحاد دشمن اور ہمسایہ آزار ہے۔

۲- اس کی پوری تاریخ تعاون کی شکست و ریخت سے عبارت ہے ، جہاں کہیں اسلام نے غلبہ حاصل کیا اقوام سے برادری اور مساوات رخصت ہوگئی۔

۳- یہودیوں کی طرح مسلم شعور تمدن کو وطن سے کوئی نسبت نہیں ہے : ہر وطن میں غیریت اس کا منصب ہے ، اس لئے ناموس وطن اس کے لئے وقعت نہیں رکھتی۔

آخری بات جو اس مضمون کے عنوان کی وجہ ہے یہ ہے کہ ' جیسا میں پہلے عرض کر چکا ہوں ، ہر قوم کے اپنے آغاز و نشاۃ سے متعلق کچھ نہ کچھ بصائر ہوتے ہیں جو اساطیر کی شکل اختیار کرلیتے ہیں۔ اس کی حقیقت یا روح دوچار کہاوتوں یا ضرب الامثال میں مجسم ہوکر دوام اختیار کرلیتی ہے۔ قیام پاکستان کے چوبیس پچیس برس بعد جب ہم اپنے ہاں کے امثال کا جائزہ لیتے ہیں تو کچھ اس قسم کی باتیں سنتے ہیں : '' پاکستان کی بنیاد اسی دن پڑگئی تھی جس دن محمد بن قاسم نے دیبل کی بندرگاہ میں قدم رکھا ''۔ '' شاعر مشرق نے پاکستان کا خواب دیکھا اور قائد اعظم نے اس کو حقیقت بنایا ''۔ ایک کہاوت خود شاعر مشرق کے بارے میں ہے : '' پہلے وہ وطن پرست تھے مگر بعد میں اسلام پرست ہوگئے ''۔ اسی طرح قائد اعظم کے بارے میں یوں ہے کہ '' وہ پکے قوم پرست تھے ، اقبال نے ان کی کایا پلٹ دی ، جس سے وہ پاکستان کے داعی بن گئے ''۔

پاکستان ، اقبال اور جناح کے بارے میں اس قسم کے عامیانہ تخیلات دراصل اس دور کے صحافیانہ پروپیگنڈے کی یادگار ہیں جب ملت اسلامیہ ہند سنہ ۱۹۴۰ء اور سنہ ۱۹۴۶ء کے درمیان تحریک پاکستان چلا رہی تھی۔ اس قسم کی پرکشش اور ڈراماتی کہاوتیں عوام میں بہت جلد پھیل جاتی ہیں۔ اس لئے اس دور کا صحافی اور سیاسی پروپیگنڈہ آسان راہوں پر چل پڑا تو کیا تعجب ہے؟

ہم اپنے موضوع سے کسی قدر گریز کرتے ہوئے حالات کا جائزہ لیں تو پتہ چلتا ہے کہ یوں تو عبدالجبار خیری نے ۱۹۱۷ء میں اسٹاکہوم کی بین الاقوامی سوشلسٹ کانفرنس میں تقسیم ہند کا خیال پیش کیا تھا ، مگر اس کا سب سے زیادہ واضح اور معین خاکہ عبدالقدیر بدایونی نے ۱۹۲۰ء میں پیش کیا جب کہ خلافت اور سوراج کے لئے ہند و مسلم اتحاد کے تھپیڑے اٹھ اٹھ کر ایوان حکومت سے ٹکرا رہے تھے۔ عبدالقدیر بدایونی نے ایک کھلے خط میں جو دراصل ایک مقالہ تھا گاندھی جی سے خطاب کرتے ہوئے کہا : ''اگر آپ یہ چاہتے ہوں کہ ہندو مسلمانوں کا اتفاق ہو تو آپ کو افراد کی ذاتی رائے چھوڑ کر ہمارے قومی و اسلامی نقطۂ خیال پر نظر ڈالنی ہوگی۔ جس بات کی ضرورت ہم محسوس کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مذہب کو سیاسیات سے بالکل علاحدہ رکھا جائے تاکہ

جانبین کے معتقدات ناجائز دخل اندازی سے محفوظ رہیں ـ علاوہ بریں جو تہوار اور رسوم و جلوس آپ کے مخصوصات میں سے ہیں ان میں قطعاً مسلمانوں کو شریک نہ کیا جائے ـ نہ آپ لوگ ہمارے مذہبی امور میں مخل ہوں ، بلکہ لکم دینکم ولی دین پر عامل رہیں ـ اگر کچھ عرصہ ان باتوں کا لحاظ رکھا جائے گا اور مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں ، چاہے وہ قربانی کے متعلق ہو یا نماز ، اذان وغیرہ کی بابت ، مداخلت نہ کی جائے تو اس کا یہ اثر ہوگا کہ آج جو کشمکش ان دو قوموں میں موجود ہے وہ کم ہو جائے گی اور ملکی معاملات میں دونوں ایک دوسرے کے شریک ہوسکیں گے ـ

" یہاں پر میں یہ گذارش کرنا چاہتا ہوں کہ مخالفت کی بنا صرف گاؤکشی نہیں ہے بلکہ اردو ہندی جھگڑے، انتظام سلطنت میں حقوق کی مزاحمت، انتخاب جداگانہ سے انکار ، سرکاری ملازمت کی کشمکش وغیرہ بھی اپنی اپنی جگہ پر اتحاد کے موانع ہیں ـ اس لئے یہ اصول تسلیم کرلینے کے بعد کہ مذہب کو سیاسیات سے علٰحدہ رکھا جائے اور جانبین کے معتقدات سے تعارض نہ کیا جائے اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ ایک زبردست کمیشن مساوی التعداد ہندوؤں اور مسلمانوں کے معتمد علیہ اشخاص کا مقرر کیا جائے جو حسب ذیل اسکیم پر غور کرنے کے بعد ایک قابل قبول اور ممکن العمل فیصلہ کرے ـ

" ۱ـ ہندوستان کی تقسیم از سر نو قومیت کی بنا پر اس طرح کی جائے کہ ہر قوم کا بڑے سے بڑا حصہ ـــــ اس کی آبادی کا علٰحدہ کردیا جائے اور یہ حصہ اس قوم کا حلقہء اثر قرار دیا جائے ـ مثلاً مسلمانوں کے لئے حسب ذیل تین صوبہ جات بنائے جاسکتے ہیں :

(ا) صوبہ سرحدی و مغربی پنجاب کے دس اضلاع : راولپنڈی ، اٹک ، جہلم، گجرات، شاہ پور ، میانوالی، جھنگ ، مظفر گڑھ ، ڈیرہ غازی خان اور ملتان یکجا کر کے ایک صوبہ بنا یا جائے۔

(ب) بنگال میں بوگرہ ، رنگپور ، دیناج پور ، جیسور ، ندیا ، فرید پور ، ڈھاکہ ، راج شاہی ، میمن سنگھ ، باقر گنج ، نوا کھالی اور ٹپرا کے اضلاع کا دوسرا صوبہ بنا یا جائے۔

(ج) سندھ کو بمبئی پریسیڈنسی سے جدا کر کے تیسرا صوبہ بنایا جائے ـ

(۲) یہ بات اصولاً تسلیم کرلی جائے کہ اس تقسیم کے بعد ہر حصہء ملک کا نظم و نسق اس کی کثیر التعداد رعایا کے مفاد کے لئے کیا جائے گا ـ

(۳) قلیل التعداد اقوام کی حفاظت و ادائے مراسم مذہبی و حقوق ملازمت وغیرہ کے لئے قواعد مرتب کئے جائیں اور ان کی قومی ، سیاسی اہمیت کی بنا پر حسب ضرورت دارالامن قائم کئے جائیں مثلاً پنجاب میں سکھ قوم ایک با اثر

قوم ہے لیکن کسی واحد ضلع میں وہ بلحاظ آبادی ہندوؤں یا مسلمانوں سے زیادہ نہیں ہے جو اس کا حلقہ اثر بنایا جاسکے اس لئے قومی اور پولیٹیکل اہمیت کی بنا پر ان کے لئے ایک دارالامن قائم کیا جائے ۔ لدھیانہ اور امرت سر اس کے لئے بہت موزوں ہیں ۔ ان مقامات کا نظام حکومت سکھوں کے مفاد کے لحاظ سے ترتیب دیا جائے ۔ سیالکوٹ سکھوں کا ماویٰ و ملجیٰ قرار دیا جائے اور ان کو وہاں وہی حقوق دئے جائیں جو سکھوں کو امرت سر ، لدھیانہ میں حاصل ہیں ۔ اسی طرح ممالک متحدہ آگرہ و اودھ میں جو اسلامی تمدن کا گہوارہ ہے مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے خاص انتظام کی ضرورت ہوگی ۔

(۴) تبادلہ آبادی کے لئے سہولتیں بہم پہنچائی جائیں تاکہ قلیل التعداد اقوام کے افراد جو کسی خاص وجہ سے ترک وطن کر کے خود اپنی قوم کے حلقہ اثر میں جانا چاہیں وہ بغیر زیادہ نقصان کے تبدیل سکونت کرسکیں ۔

(۵) مجوزہ کمیشن کا فیصلہ قومی معاہدہ کی صورت میں ترتیب دیا جائے اور گورنمنٹ کے سامنے بطور ملکی مطالبہ کے عمل درآمد کے لئے پیش کیا جائے۔

(۶) جس وقت تک اس طرح کا معاہدہ نہ ہوجائے۔

(أ) مسلمانوں کے انتخاب جداگانہ کی مخالفت نہ کی جائے ۔

(ب) پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی نمائندگی کا تناسب آبادی کی بناء پر قرار دیا جائے ۔

(ج) مذہبی مناقشات کے انسداد کے لئے قومی پنچائتیں قائم کی جائیں جن میں ہندو مسلمانوں کے نمائندوں کی تعداد مساوی ہو اور ہر قوم کی پنچائت کے لئے وہی لوگ منتخب کئے جائیں جو درحقیقت معتمد علیہ ہوں ۔''

عبدالقدیر بدایونی کی یہ تجاویز مارچ اور اپریل ۱۹۲۰ء میں ذوالقرنین ، بدایوں میں شائع ہوئیں ۔ پھر ان کو مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ سے باہتمام مقتدا خان شروانی ۱۹۲۵ء میں شائع کیا گیا[۴] ۔ بدایونی کی سیاسی بصیرت حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔ ان تجاویز کے ستائیس برس بعد وی پی مینن۔ ماؤنٹ بیٹن ۔ اسکیم کے تحت جو پاکستان معرض وجود میں آیا وہ بحیثیت مجموعی ان خطّوں پر مشتمل تھا جو انھوں نے مسلم آبادی کے اقتدار کے لئے مشخص کئے تھے۔ ان کی تجاویز میں تبادلہ آبادی کی بھی پیش بینی کی گئی تھی۔ پھر سکھوں کے لئے ایک دارالامن بھی تجویز کیا گیا تھا ۔ سکھوں نے مشرقی پنجاب کو تقسیم کروا کر ایک صوبہ اپنے لئے وضع کیا۔ یہ بات ۱۹۶۵ء میں ہوی گویا ان کے لئے دارالامن کی ایک شکل ہونی ۔ عبدالقدیر بدایونی ایک بڑے عالم تھے ، لیکن عملی سیاست کی دنیا سے دور تھے ۔ ۱۹۳۲ء سے وہ حیدرآباد کے مفتی عدالت العالیہ رہے ۔ بہرحال بات آئی گئی ہوگئی۔ یہ اسکیم سیاسی اقدامات کا جزو نہ بنی ، تا آنکہ مسلم سیاست ۱۹۳۷ء کے بعد خود

ایسے ڈھرّے پر آگئی کہ بالآخر دو وفاقوں کی تجویز کی صورت میں پاکستان کا قیام اس کا نصب العین بن گیا ۔ نصب العین کے اس تعین میں جناح اور اقبال کا فیصلہ کن حصہ ہے گو دیگر قائدین مثلاً شعیب قریشی اور خلیق الزمان کے حصہ سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا ۔ تحریک پاکستان اس طرح بہرحال ہندوستان کے سیاسی تعامل کی پیداوار ہے ۔ اس تحریک کو اس بات سے کوئی علاقہ نہیں کہ محمد بن قاسم نے دیبل میں قدم رکھا تھا ۔ اس خصوص میں اس سچی بات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہندو سماج نے عرب اور بعد ازاں ترک ، افغان ، اور مغل ادوار حکومت میں اپنی انفرادیت ، مزاج اور تمدن کی کم و بیش پوری طرح حفاظت کی ۔ دوسری طرف مسلمانوں کا بھی یہی حال رہا ۔ ہندوستان میں وہ ہندو تہذیب کی وسعتوں میں کھوئے جانے سے بچ گئے ۔ ہر دور میں انہوں نے اپنی انفرادیت کو برقرار رکھا ۔ ان سے قبل یہاں یہ ہوا کیا ہے کہ جو تہذیب بھی باہر سے آئی یا جو قوم بھی وارد ہوئی وہ ہندو۔ بدھی تہذیب کے بہاؤ میں آہستہ آہستہ گم ہوگئی ۔ اس طرح ایک اور صرف ایک ملک گیر تمدنی بہاؤ اس برصغیر کی تاریخ میں تمام مزاحمتوں اور دشواریوں کے باوجود جاری رہا ۔ اسلام کی آمد سے اس تاریخی سیل کی ماہیت میں انقلاب آفریں تبدیلی ہوئی ۔ دو ایسے تہذیبی دائروں کا باہمی تعامل شروع ہوا ، بالخصوص شہاب الدین غوری (۱۲۰۶ء) کے زمانہ سے ، کہ ان میں سے ہر ایک اتنا طاقتور تھا کہ دوسرے میں جذب نہ ہوسکا ۔ مگر اس سے پاکستان کا تصور اخذ نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ ان ہر دو تہذیبوں نے باہمی میل جول کے ذریعہ ایسے کردار و اخلاق کو بھی نشو و نما پانے کا موقع دیا کہ ان کا باہمی تعمیری تعامل بحیثیت مجموعی مختلف شکلوں سے آگے بڑھتا گیا ۔ مغلوں کا دور آنے تک یہ اتنی ترقی کرگیا تھا کہ سیاسی اور سماجی اعتبار سے نئے دور کا آغاز ہوا ۔ ایبک (۱۲۱۰ء) سے شیرشاہ (۱۵۴۵ء) تک سیاسی اقتدار کی لگام ہمیشہ ایک قبیلہ یا قوم کے ہاتھ میں ہوا کرتی تھی ۔ فیروز تغلق (۱۳۸۸ء) کے زمانہ تک یہ اقتدار ترک قبائل کا تھا ۔ ان کے اقتدار میں کوئی اور گروہ شریک نہیں ہوتا تھا ۔ اس کے بعد سے یہ اقتدار کسی قدر مخلوط رہا ۔ پھر افغانوں کا ہوگیا ۔ مغلوں کے عہد میں ہمایوں (۱۵۵۵ء) کے دور سے اقتدار کے ہیکل میں فیصلہ کن تبدیلی ہوئی ۔ یہ دو طاقتی اقتدار ہوگیا ۔ تورانی اور ایرانی اس کے شریک بن گئے ۔ پھر اکبر (۱۶۰۵ء) کے زمانے میں یہ متغیر ہوکر سہ طاقتی اقتدار بن گیا ۔ راجپوت بھی اس کے شریک ہوگئے ۔ یہ رجحان اکبر کے بعد اور بھی نمایاں ہوگیا ۔ اس طرح مغل عہد سہ طاقتی اقتدار و حکومت کا مظہر تھا ۔ خود اورنگ زیب (۱۷۰۷ء) کے عہد میں بھی تورانی، ایرانی اور راجپوت اقتدار میں فرق نہیں آیا ۔ صرف اتنا ہوا کہ مرہٹوں نے بھی جن کا رتبہ ورنوں کے نظام میں بہت نیچے تھا بحیثیت قوم اس اقتدار میں شریک ہونا چاہا ۔ چنانچہ اس سہ طاقتی اقتدار سے ان کا ٹکراؤ ہوا۔ مرہٹوں

کو مٹانے میں یہ اقتدار ناکام رہا ۔ اورنگ زیب کے کچھ عرصہ بعد وہ پھر پوری قوت سے ابھرے ۔ اس دور میں عام مسلمانوں اور ہندوؤں کے لئے کوئی خاص بات نہ تھی ۔ وہ محض رعیت تھے ۔ ان کا کام تو بس لگان دینا تھا یا سپاہی فراہم کرنا یا پھر منشی گری کرنا ۔ مغل دور میں اقتدار سہ طاقتی ہونے کے سبب درباری سیاست پچھلے ادوار کے مقابلہ میں زیادہ پیچیدہ تھی ۔ اس میں ایرانی ، تورانی ، اور راجپوت امراء کے مختلف جتھے ہوجاتے تھے اور اس طرح طاقت کا توازن اندرونی طور پر بدلتا رہتا تھا ۔ اہل ہند کا کام ، عام اس سے کہ وہ ہندو ہوں یا مسلمان، محض اتنا ہوتا تھا کہ اس توازن کے بدلتے ہوئے برجوں کا تماشہ دیکھا کریں ۔

آج ہمارے مورخین کا ایک گروہ ان درباری چپقلشوں میں ہندوستان کی ساری تمدنی ، فکری ، عمرانی اور مذہبی تاریخ کو محصور کردینا چاہتا ہے اور وہاں سے پاکستان کا تصور اخذ کرنا چاہتا ہے ۔ ان کے مقدمات اور نتائج کا ذخیرہ بڑا بودا ہے ۔ اصل قصہ یہ ہے کہ ملت اسلامیہ ہند اس اقتداری سیاست سے ایسے ہی باہر تھی جیسے ہندو جاتی ۔ خواہ ترک قبائل کا قبضہ ہو یا افغان قبائل کا یا مغل سہ طاقتی سیاست ، اس پورے عہد میں اقتدار نہ اسلامی تہذیب کا مظہر تھا ، نہ اسلام کے سماجی نظام کا اور نہ ہندی مسلمانوں کی حکمرانی کا۔ جب حکومت ترک خاندانوں کی تھی تب بھی مسلمانان ہند رعایا تھے اور جب اقتدار سہ طاقتی ہوگیا اور ایرانی ، تورانی ، اور راجپوت امراء اس کے اجزائے ترکیبی بن گئے تب بھی وہ محض رعایا ہی رہے ۔ جب مغل حکومت کا شیرازہ بکھر گیا تو بعض علاقوں میں ایرانی امراء نے اقتدار سنبھالا اور بعض علاقوں میں تورانیوں نے ، اور راجپوت اپنے صحرا کی وسعتوں میں گم ہوگئے ۔ صرف مرہٹے میدان میں رہ گئے ۔ وہ واقعی ایک قوم تھے ۔ ان کے حوصلے بلند تھے ۔ ان کی تاخت وتاراج کے ہاتھوں پوری رعیت دکن سے بنگالہ تک پراگندہ تھی ۔ وہ اقتدار چاہتے تھے اور مغل بادشاہ کی دیوانی کے فرائض اور وکالت ان کا آئینی نصب العین تھا ۔ فرنگی سیاست تورانی اور ایرانی امراء کو بساط کے مہروں کی طرح استعمال کرتی ہوئی بازی لے گئی اور کمپنی مغلوں کے وسیع علاقوں میں دیوان دار ہوگئی ۔ یہ سب کچھ ایسے ماحول میں ہوا جب کہ ہندوستان میں سوائے مرہٹوں اور سکھوں کے نہ تو ہندوؤں میں اور نہ مسلمانوں میں قومیت کا احساس تھا چہ جائیکہ آزادی کا خیال ہوتا ۔

آزادی اور قومیت کے محرکات ہندوستان کے لئے بالکل جدید تھے ۔ یہاں کی آبادیوں اور مختلف علاقوں میں یہ محرکات اس وقت پیدا ہونے شروع ہوئے جب فرنگی تسلط پورے طور پر قائم ہوچکا تھا ۔ ان محرکات کی تخم ریزی ہمارے سیاسی قائدین کا سب سے بڑا کارنامہ ہے ۔ اس کی آبیاری بھی انہوں نے ہی کی ۔ نیا برصغیر ان ہی کا سینچا ہوا باغ ہے ۔ پاکستان کا تصور اسی باغ کا ثمر شیریں ہے ۔ چنانچہ تحریک پاکستان ایسی تحریک ہے جو ہندوستان کے مخصوص حالات

اور حصول آزادی یعنی جمہوری اداروں کے قیام و انصرام کے باہم تصادم و تطابق سے وجود میں آئی ۔ اس تحریک سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ زندہ قوتوں کا عمل ہے جس میں کوئی لمحہ دوسرے لمحہ کی بازگشت نہیں ۔ پاکستان کا قیام تاریخ ہند کا تازہ نقش ہے ۔ اس لئے اس کے محرکات کو پچھلے اور ادوار میں تلاش کرنا فضول ہے اور محض ایک رو مانوی رجعت ہے ۔

عبدالقدیر جیسے عالم اگر ہندوستان کی سیاسی تنظیم نو یا تقسیم کا نظریہ ۱۹۲۰ء میں پیش کرنے کے قابل ہوئے تو یہ صرف اسی وقت ہوسکا جب جمہوریت ، اتحاد اور آزادی کے سے محرکات تکوینی قوت بنتے جارہے تھے اور وہ اس لئے کہ ہمارے سیاسی قائدین اور بیدار مغز مفکرین نے اس برصغیر کی خاک سے ایک نیا عالم خلق کیا جو اپنی تقویم میں پرانی دنیا سے قطعاً مختلف تھا ۔ اس آفرینش میں جناح اور اقبال کا مقام بہت بلند ہے ۔ جناح کی پوری زندگی اسی انقلاب کے آغاز ، نشاۃ ، اور انصرام و انجام سے آخر تک وابستہ رہی ۔ سیاسی جدوجہد کے آغاز سے آزادی کے حصول تک وہ امیر کارواں رہے ۔ جناح ۱۸۷۶ء میں پیدا ہوئے ، جب کہ ابھی یہاں کوئی سیاسی ہل چل نہیں تھی ۔ ۱۸۸۵ء میں کانگریس قائم ہوئی ۔ اس کا مقصد حکومت اور تعلیم یافتہ طبقوں کے درمیان رابطہ پیدا کرنا اور ملازمتوں کو سودیشی بنانا تھا ۔ جناح اس زمانہ میں سندھ مدرسۃ الاسلام کراچی میں زیر تعلیم تھے ۔ ۱۸۹۲ء میں انہوں نے انٹرینس کیا اور بیرسٹری کے لئے انگلستان گئے۔ وہاں چار سال رہے ۔ بیس سال کی عمر میں سند حاصل کی اور ۱۸۹۶ء میں وطن لوٹ آئے ۔ یہاں پر ان کا سب سے پہلی بار ذکر ایک اپیل کے سلسلے میں آتا ہے ۔ ۱۸۹۷ء میں تلک اور بمبئی کے دوسرے زعما نے ہندو مسلمان اتحاد کی اپیل شائع کی ۔ اس میں اس نو عمر بیرسٹر کا بھی نام تھا ۔ ان کو وکالت کے پیشہ میں جمنے کے لئے سخت جدوجہد کرنا پڑی ، مگر اس عرصہ میں وہ قومی کاموں کی طرف بھی متوجہ رہے ۔ ان کی ابتدائی سیاسی تربیت دادا بھائی نوروجی اور گوکھلے کی صحبت میں ہوئی ۔ یہ برصغیر ان پرانے مدبروں کا بہت ہی زیادہ زیر بار احسان ہے ۔ انہوں نے ہی انگریزی شہنشاہیت کو سیاسی اصلاحات کے راستہ پر ڈالا تھا ۔ ۱۹۰۶ء تک ان جیسے لوگوں کی وجہ سے کانگریس اتنی ترقی کرچکی تھی کہ خود ارادیت کو اپنا نصب العین قرار دے دیا ۔ جناح کانگریس کے جلسوں میں شریک ہوتے رہے ۔ یہاں تک کہ ۱۹۱۰ء میں منٹو ۔ مارلے اصلاحات کا نفاذ ہوا ۔ جناح کا مقام اتنا بلند ہوچکا تھا کہ بمبئی کے مسلمانوں نے انہیں کونسل کے لئے منتخب کر کے بھیجا ۔

اقبال ، جناح کے ہمعصر ہیں ۔ دونوں میں ایک آدھ سال کا فرق ہے ۔ اقبال سیالکوٹ میں ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے ۔ انٹر تک وہیں تعلیم حاصل کی ۔ اس کے بعد لاہور آگئے۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے انہوں نے بی ۔ اے اور ایم ۔ اے کیا ۔ وہ ادبیات اور فلسفہ کے طالب علم تھے ۔ اسی تعلیم و تربیت ہی کا نتیجہ

تھا کہ آئندہ چل کر ان کو قوموں کی باطنی زندگی ، اور ثقافتوں کی ماہیت ، نیز تاریخ کی حرکیت کے بارے میں گہری بصیرت حاصل ہوئی ۔ ان کی بصیرت بڑے نازک موقعوں پر ہندوستان بالخصوص مسلمانان ہند کی رہنمائی کا باعث ہوئی ۔ ایم ۔ اے کرنے کے بعد وہ استاد مقرر ہوئے اور اس طرح حلقۂ ملازمت میں داخل ہوئے ۔ وہ شاعر تھے ۔ ان کی پہلی مشہور نظم ہمالہ ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی ۔ اس نظم کی لے یہ بتاتی تھی کہ یہ فطری شاعری سے کچھ زیادہ ہے ، محض مناظر فطرت کی عکاسی نہیں بلکہ ایک پیام ہے ۔ اگرچہ وہ ملازمت میں آگئے تھے مگر شاعری ان مقاصد کی بالکل ضد تھی جو اس غیر ملکی حکومت کے مفید مطلب تھے ۔ ان کے کلام میں بالکل نئے انداز کا سوز وگداز تھا ، نیا عشق اور نئی مہجوری تھی ۔ وہ ایک انسان تازہ کی شاعری تھی جو بیداری ، حریت ، خود ارادیت ، غیرت قومی ، اور وطن دوستی سی قدروں کے قوام سے نئے آدم کا ہیولا تیار کر رہی تھی ۔ اعلیٰ تعلیم کے لئے ۱۹۰۵ء میں یورپ کی روانگی تک ان کی کئی نظمیں مثلاً '' تصویر درد '' ، '' سر گذشت آدم '' ، '' ترانۂ ہندی '' ، ''جگنو''، '' ہندوستانی بچوں کا قومی گیت '' اور '' نیا شوالہ '' ملک گیر بیداری کا رجزیہ نشان بن چکی تھیں ۔ وہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک انگلستان اور جرمنی میں رہے ۔ بیرسٹری کی سند اور ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی ۔ اس دور میں بھی ان کا کلام اہل وطن کے لئے غذائے روح تھا ۔ '' محبت '' ، '' پیام '' ، '' طلبۂ علی گڑھ کے نام''، '' چاند اور تارے '' ، '' کوشش ناتمام '' ، '' پیام عشق '' ، نیز ان کی غزلیات مثلاً '' زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدار یار ہوگا '' وغیرہ وغیرہ باشندگان ہند کے لئے جد وجہد ، ذوق نمو ، حرکت مسلسل ، اور خلاقیت کا پیغام تھے ۔ ان کا کلام ، خیال اور وجدان کے سانچے تبدیل کر رہا تھا ۔ آنے والے سیاسی اور قومی انقلاب کے لئے نئے استعاروں ، میزانوں، پیمانوں ، کنایوں ، اشاروں اور علامتوں سے روحانی تہذیب کر رہا تھا ۔ یورپ کے قیام نے انہیں اقوام مغرب کے ذوق لطیف ، روحانی اساسے ، تہذیبی عوامل ، نیز قوائے محرکہ کے باطنی تجربہ کا موقع فراہم کیا ۔ کیوں نہ ہو؟ مفکر تھے ، شاعر تھے ، اور ضروری تربیت سے آراستہ تھے ۔

ان کی دوربیں نظر اس تہذیب کے ان گوشوں تک پہنچی جن سے اس کے کارخانۂ وجود میں ہمہ ہمی قائم ہے ۔ انہوں نے محسوس کیا کہ یورپ میں جہاں احترام آدمیت ہے وہاں جلب منفعت کی بھٹی میں پوری آدمیت جل رہی ہے اور مفاد پرستی کو ہیئت اجتماعی کے اصول کا درجہ حاصل ہے ۔ چنانچہ سیاست و معیشت میں وہ ایک طرف جمہوریت پسند ہے تو دوسری طرف استعماریت کا دیو استبداد ۔ ملکوتی صفات اور ابلیسی خصائص کا یہ سنگم ، اقبال نے محسوس کیا ، '' وطنیت '' کو اعلیٰ ترین قدر اور دیوتا بنانے سے ہوتا ہے ۔ چنانچہ انہوں نے اب اپنے کلام کے ذریعہ قوموں کی تشکیل جدید پر زور دیا ۔ وہ ہندوستان کو وطنیت سے بچانا چاہتے تھے ، وطن دوستی سے نہیں ۔ انسانی آبادیوں کی روحانی اور

اخلاقی اصولوں پر نظم نو ان کی فکر کا نصب العین بن گئی۔ ''شکوہ'' و ''جواب شکوہ''، ''شمع و شاعر'' اور ''اسرار و رموز'' کی بنائے تصنیف یہی محرک ہے۔ آخرالذکر میں انہوں نے ملت اسلامیہ کی روحانی اساس واضح کی۔ وہ چاہتے تھے کہ نئے هندوستان کی تشکیل وطنیت پر نہ هو بلکہ روحانیت پر هو :

آئین نو سے ڈرنا طرز کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

**جناح کی طرح اقبال بھی '' هندو مسلم اتحاد'' کو برصغیر کی ترقی، سیاسی اٹھان، اور آزادی کے لیے بنیادی شرط سمجھتے تھے۔ شروع هی سے اقبال کا یہ مسلک تھا۔ جناح اور اقبال کے اس مسلک اور ان کی بعد کی سیاسی و فکری زندگی میں کوئی تعارض نہیں ہے۔**

تمام قومی رهنما جو اس برصغیر کو غیر ملکی استعمار سے نجات دلانا چاهتے تھے وہ اس اتحاد کے لئے پورے طور پر کوشش کر رہے تھے۔ آج هم اس نصب العین کی اهمیت کا اندازہ شاید پورے طور پر نہ کر سکیں لیکن همیں یہ نہ بھولنا چاهئے کہ پوری جدوجہد آزادی کئی ارتقائی منزلوں سے گذری ہے۔ اس کی پہلی منزل تو یہ تھی کہ غیر ملکی حکومت باشندگان ملک کو، آهستہ آهستہ سہی، حکومت کے کاروبار میں شریک کرے۔ دوسری منزل یہ تھی کہ نمائندہ ادارے قائم هوں۔ تیسری یہ تھی کہ ان اداروں کے اختیارات میں اضافہ هو۔ ان منازل کے بعد کہیں یہ منزل آتی تھی کہ آزاد هند اور اس کی آئینی صورتوں کو اس طرح متعین کیا جائے کہ تمام اقوام هند آزادی سے مستفیض هوسکیں۔

ان منازل کا حصول صرف اس صورت هی میں ممکن هوسکتا تھا کہ متحدہ عوامی طاقت اس غیرملکی حکومت سے ٹکرلے اور هر مرحلہ میں کچھ نہ کچھ اختیار و اقتدار حاصل کرے۔ اسی لئے همارے بیدار مغز رهنما اس اتحاد کے لئے کوشاں تھے۔ عبدالرشید گنگوهی جو قاسم نانوتوی کے بعد دیوبند کے صدر هوئے انہوں نے ۱۸۸۵ء میں هی مسلمانوں کو کانگریس میں شرکت کا مشورہ دے دیا تھا۔

غیر ملکی حکومت جس نے ۱۸۵۷ء میں مغل تخت و تاج کے سقوط سے آئینی استحکام حاصل کیا، اپنی ایک مخصوص منطق رکھتی تھی۔ یہ حکومت دفتر شاهی کا ایک بہت بڑا نظام تھی جس میں دیسی ملازمین کی بھی بہت بڑی تعداد هوا کرتی تھی۔ یہ نظام هی اس کے استحکام کا بہت بڑا ذریعہ تھا۔ ان ملازمین کے ذریعہ هر جگہ اس نے یہ عام خیال کم از کم ۱۸۳۳ء سے هی وسیع پیمانہ پر پھیلانا شروع کردیا تھا کہ انگریزوں کا وجود هندوستان میں از بس ضروری ہے اور یہ کہ ان کی آمد نے هندو تہذیب کو دوبارہ جی اٹھنے کا موقع دیا۔ مسلمانوں میں یہ عام خیال پھیلایا کہ اگر فرنگی نہ آتے تو مرهٹہ اور سکھ انہیں

ابست و نابود کر دیتے ۔ سقوط بنگالہ کے بعد سے ھی ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے نظام تعلیم کا جال پھیلانا شروع کردیا تھا ۔ اس نظام میں کئی خوبیاں تھیں ۔ سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ لوگ یورپی خیالات اور تصورات سے واقف ھوئے مگر اس میں پچھلے ادوار کی تاریخ کو مسخ کیا گیا تھا ۔ اس پورے نظام کا سیاسی منشا اس خیال کی اشاعت و ترویج تھی کہ انگریزی راج اس ملک کی مختلف آبادیوں کے لئے خیر و برکت ھے ۔ ۱۸۷۰ء تک تعلیم یافتہ ھندوؤں اور مسلمانوں میں اس خیال کی اس شدت سے تبلیغ کی گئی کہ انگریزی مدرسوں کے یہ پڑھے ھوئے لوگ اس حکومت کو باعث خیر و برکت سمجھتے تھے ۔ اسی دور میں جو فورٹ ولیم کالج سے شروع ھوا شمالی ھندوستان کے عام باشندوں کی زبان کو جو سب ھی لوگ بلا لحاظ مذھب اور قوم بولتے تھے دو رسم الخط میں لکھوایا گیا ، ایک دیوناگری اور دوسرا فارسی۔ اس طرح سے دو مختلف زبانوں کی ترویج کی گئی، ایک ھندوؤں کے لئے ، دوسری مسلمانوں کے لئے ۔ جہاں اس ترویج کا منشاء یہ تھا کہ پرانے نظام حکومت و سیاست سے رشتہ توڑا جائے وھاں یہ بھی تھا کہ ھندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے بالکل جدا کیا جائے تاکہ انگریزی راج کا وظیفہ بحیثیت ثالث کے اور بھی زیادہ نمایاں ھو ۔ جہاں تک عوام الناس کا تعلق تھا ان کے خیال میں جو کچھ تبدیلی ھوئی تھی وہ بس اتنی تھی کہ ایک بادشاھت گئی اور دوسری آئی ۔ ان وفاداریوں کا معیار ''حق نمک'' ھوا کرتا تھا ۔ اسی حق نمک پر جو بسلسلہ' ملازمت ھوتا تھا دیسی ملازموں نیز دیسی فوجیوں کی وفاداری استوار ھوا کرتی تھی ۔ اسی کے ذریعہ کمپنی نے اپنا اقتدار اس اجنبی ماحول میں نہ صرف قائم رکھا بلکہ آگے بڑھایا اور اب بھی اس حکومت کے استحکام کا بھی ذریعہ تھا جو قیصر ھند کے نام سے قائم تھی ۔ اس ماحول میں جو سیاست سمجھ میں آتی تھی وہ بس یہ تھی کہ ھر فرد اور طبقہ زیادہ سے زیادہ حکمرانوں کا اعتماد حاصل کرے ، ان کے دربار میں رسوخ پیدا کرے ، عہدوں اور مرتبوں کا طالب ھو ۔ سرکاری ملازمین قوم میں بھی سیاست پھیلاتے تھے ۔ اس طرح سے دیسی شرفاء کا ایک نیا طبقہ جنم لے رھا تھا جس کا ایمان تھا کہ انگریزی اقتدار دائمی ھے ۔ اس کے خلاف کوئی کارروائی ملک میں فساد ڈالنا ھے ۔ سارا اختیار فرنگی کے ھاتھ میں ھونا چاھئے تاکہ ھر گروہ کے ساتھ انصاف ھوسکے۔ ایسی عام فضا میں کسی سیاسی اور قومی ترقی کا سوال ھی پیدا نہیں ھوسکتا تھا ۔

مگر اسی خاک سے بلند ھمت لوگ پیدا ھوئے جنہوں نے اس کے زمین اور آسمان بدلنے کا فیصلہ کیا ۔ یہ قومی رھنما تھے ۔ انہوں نے مختلف اصلاحی تحریکیں چلائیں ، اخبارات جاری کئے ، قومی تعلیم کو قومی ھاتھوں میں لینے کے لئے مدرسے قائم کئے ، نیز بلدیاتی اور شہری اداروں میں عوامی نمائندوں کو شریک کرنے کے لئے بھی جدوجہد کی ۔ ھندو مسلم اتحاد کو انہوں نے قومی نصب العین قرار دیا تاکہ ھندوؤں اور مسلمانوں کی سمجھ میں یہ بات آئے کہ

ان کے زندہ رہنے کے لئے کسی تیسری طاقت کی ضرورت نہیں ہے ۔ یہ نصب العین ۱۸۸۵ء سے قومی بیداری کا حصہ بنتا جا رہا تھا ۔ جب جناح ۱۸۹۷ء کے بعد ملکی سیاسیات میں آئے اور کانگریس کے ۱۹۰۵ء سے سرگرم کارکن بن گئے تو بھی نصب العین ان کی جدوجہد کا رہنما تھا ۔ قومی شاعر اقبال کا بھی یہی نصب العین تھا ۔ قومی امنگوں کے سامنے اہل دربار کو پہلی شکست ۱۸۹۲ء کی اصلاحات سے ہوچکی تھی ۔ دوسری شکست کے آثار ۱۹۰۳ء سے ہی ہویدا تھے ، ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۹ء کے درمیان گوکھلے اور دادا بھائی نوروجی کی سیاست نے منٹو اور مارلے کو مزید اصلاحات دینے کے لئے مجبور کر دیا تھا ۔ یہ ایک انقلابی ارتقاء تھا ۔ ۱۹۰۵ء تک کانگریس اس قابل ہوچکی تھی کہ وہ "سوراج" کو اپنا نصب العین قرار دے ۔ اب مسلمانوں کے ان قائدین کی آنکھیں کھلیں جو انتخابات کے خلاف تھے ، جو انگریزی اقتدار کو لاینفک سمجھتے تھے اور جن کا خیال تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا ایک دوسرے سے تحفظ صرف انگریزی حکومت کے استحکام پر مبنی ہوسکتا ہے ۔ یہ لوگ وقار الملک اور محسن الملک تھے جو حیدرآباد میں بہت اونچے عہدوں پر فائز رہ چکے تھے۔ ان لوگوں نے بھاگ دوڑ کی ، نواب سلیم اللہ ، آغا خان اور دیگر معززین کے ساتھ مل کر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی بنیاد ڈالی اور حکومت سے مل کر بالآخر ۱۹۰۹ء میں اصلاحات سے قبل مسلمانوں کے لئے علٰحدہ انتخابات کا حق منوالیا ۔ اس سلسلہ میں امیر علی نے لندن میں بہت کام کیا ۔ لندن میں آس مسلم لیگ کی ایک شاخ ۱۹۰۸ء میں قائم کی گئی جو امیر علی کی رہنمائی میں علٰحدہ انتخابات کے لئے کوشاں ہوئی ۔ اقبال اس زمانہ میں لندن ہی میں تھے چنانچہ لندن کی شاخ کے وہ رکن ہوگئے ۔ بہرحال اس گروہ نے جس کی بنیاد سرسید نے ڈالی تھی اس طرح مسلمانوں کی ایک تاریخی خدمت انجام دی ۔ اس کے بعد اس گروہ کا زوال ہوتا گیا ۔ مسلم لیگ میں بیدار مغز لوگ آتے گئے یہاں تک کہ ۱۹۱۳ء تک اس میں تبدیلی آگئی اور اس نے بھی سوراج کو اپنا نصب العین قرار دیا ۔ محمد علی جناح اس تبدیلی کے بڑے محرکوں میں سے تھے وہ مسلم لیگ کے اجلاس میں پہلی مرتبہ شریک ہوئے تھے ۔ اس اجلاس کی متعدد قراردادوں پر وہ اثر انداز ہوئے ۔ اب مسلم لیگ ان شرفاء کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ تھی جو سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کو انگریزی حکومت سے رشتۂ الفت زیادہ مستحکم رکھنا چاہئے تاکہ ان کا مرتبہ بلند ہو۔ ہندو مسلم اتحاد کے ذریعہ خود ارادیت کا حصول اب نوجوان مسلمانوں کا نصب العین تھا ۔ جناح ۱۹۱۳ء میں گوکھلے کے ساتھ انگلستان چھٹیاں گذارنے گئے ۔ وہاں اصلاحات کے مسئلہ پر بھی ارباب حکومت سے بات چیت کی اور مسلم لیگ کے بھی رکن بن گئے۔ وہاں سے واپسی پر انہوں نے مسلم لیگ اور کانگریس کو اور قریب لانے کے لئے اپنی کوششیں مرکوز کردیں ۔ ان ہی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۱۵ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کے اجلاس ایک ساتھ بمبئی میں ہوئے ۔ یہ ہندو مسلم اتحاد کی علامت تھا۔ حکومت اور رجعت پسند اور جاگیردار، تعلقدار اور دربار دار اس اشتراک

و تعاون کے خلاف تُل گئے ۔ مگر یہ اجلاس کامیابی سے ہوئے ۔ ۱۹۱۶ء میں لکھنو میں اسی طرح ساتھ ساتھ اجلاس ہوئے ۔ وہاں مشہور و معروف میثاق لکھنو وجود میں آیا ۔ اب اہل ہند زیادہ زور دار طریقہ پر حکومت خود اختیاری کے حصول کی گفتگو کرنے لگے تھے ۔ اہل ملک کے تیور بتاتے تھے کہ وہ کچھ کر کے رہیں گے۔ فساد پسند طاقتیں بہت تیزی سے دب رہی تھیں ۔ آخرکار ۲۰ اگست ۱۹۱۷ء میں مانٹیگو نے نئی پالیسی کا برطانوی پارلیمان میں اعلان کیا کہ حکومت چاہتی ہے کہ ہندوستان کو اس طرح بتدریج حکومت خود اختیاری دی جائے کہ آخرکار ایسی حکومت قائم ہو جو وہاں کے عوام کے سامنے جوابدہ ہو ۔ اس سے صرف سات برس پہلے منٹو ۔ مارلے اصلاحات کے موقع پر ۱۹۱۰ء میں مارلے نے پارلیمان میں کہا تھا کہ اصلاحات سے ہمارا ہرگز یہ منشا نہیں ہے کہ ہندوستان میں پارلیمانی نظام حکومت یا خود مختاری کا نظام رائج کیا جائے ۔ میں آخری شخص ہوں گا جو اس قسم کی بات سوچے ۔ ہم تو صرف اتنا موقع دے رہے ہیں کہ لوگ کونسلوں کے ذریعہ اپنی آواز ہم تک پہنچائیں ، حکومت اور دانشور طبقے کے درمیان ربط و ضبط میں اضافہ شہنشاہیت کو مزید استحکام دینے اور تقویت بخشنے کا باعث ہو ۔ آٹھ سال کے قلیل عرصہ میں مانٹیگو کا یہ اعلان کہ آخرکار حکومت ہندوستانیوں کو سونپنی ہے دراصل ہندو مسلم اتحاد کی عظیم الشان فتح تھی ۔ مگر جولائی ۱۹۱۸ء میں جو اصلاحات آئیں وہ بہت ہی زیادہ مایوس کن تھیں ۔ نومبر ۱۹۱۸ء تک انگریز اور ان کے اتحادی جنگ عظیم جیت چکے تھے۔ دسمبر ۱۹۱۸ء کے کانگریس کے اجلاس نے ان اصلاحات کو پورے طور پر مسترد کردیا ۔ حکومت کا رویہ سخت ہوگیا ۔ یہ اس لئے بھی ہوا کہ ترکی سالمیت کی بابت ہندوستانی مسلمانوں سے کئے ہوئے وعدوں سے برطانوی حکومت پھر جانا چاہتی تھی ۔ چنانچہ جنوری ۱۹۱۹ء میں رولٹ بل مرکزی اسمبلی کے سامنے آیا ۔ عوامی نمائندوں کی آواز کے خلاف یہ قانون بن گیا ۔ جناح ، ٹائر ، مالویہ اور مظہر الحق نے مرکزی اسمبلی سے استعفیٰ دیدیا ۔ اس طرح جناح پہلے ترک موالات کے ارباب میں سے ہیں ۔

اگر انقلاب فرانس کا آغاز بیسٹیل کے پٹ کھولنے سے ہوا تو برصغیر کا حقیقی انقلاب رولٹ ایکٹ کے خلاف پورے ملک اور اس کے عوام کے اٹھ کھڑے ہونے سے ہوا ۔ ہندو مسلم اتحاد نے واضح طور پر برطانوی استبدادیت سے بھرپور ٹکرلی ۔ اور اس کے بعد تو عوامی اتحاد اور جوش و خروش کے ایسے نظارے دیکھنے میں آئے کہ اس فلک کج رفتار نے کم دیکھے ہوں گے ۔ اب خلافتی سوراجی تحریک کا آغاز ہوچکا تھا جس کی قیادت علی برادران ، موہن داس کرم چند گاندھی ، خلیق الزماں ، محمد اکرم خاں اور ظفر علی خاں کر رہے تھے ۔

اس اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کے لئے حکومت ، تعلقداروں ، اور راجاؤں کے گروہ نکل آئے ۔ ان کی تائید میں فرسودہ ذہنیت کے صوفیا اور علما اٹھ کھڑے

ہوئے ۔ ایسے خرقہ پوش جن کے مریدوں کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی تھی فرنگی راج سے مسلمانوں کو راضی کرنے کے لئے فتووں سے مسلح ہو کر آگے بڑھے ۔ دوسری طرف تخریب پسند عناصر اور فرقہ پرست ادیب اور شاعر ہندوؤں کو سنبھالنے کے لئے بڑھے اور انہیں مسلمانوں سے ڈرایا ، اس کے لئے سیاسی افواہیں استعمال کی گئیں ، تو ہمات اور لالچ کے ہتیار استعمال کئے گئے کہ مسلمانوں کا خروج غلبہ حاصل کرنے اور افغانوں وغیرہ سے مل کر تخت دھلی پر قبضہ کرنے کے لئے ہے - ۱۹۳۰ء تک جو صوفیا اور علما مسلم عوام کو بہنکانے کے لئے کام کرتے رہے ان کے بالمقابل عبدالباری فرنگی محلی اور اجمیری مدرسہ کے ناظم معین الدین مذہب اسلام کو واضح کرتے تھے - ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک کا دور مسلمانوں پر بڑا قیامت کا تھا ۔ " مذہب " کے نام پر انگریزوں سے وفاداری اور مذہب کے نام پر قومی تحریکوں سے وابستگی ، وہ ان دو متضاد رووں کے درمیان گھر گئے تھے - ایسے مشکل وقت پر اقبال نے مسلمانوں کی فکری قیادت کی۔ جناح اپنی صاف سیدھی ، جچی تلی سیاست میں مصروف تھے جس کا مقصد ہندو مسلمانوں میں آئینی اور دستوری سمجھوتوں اور پائیدار اتحاد کا قیام تھا ۔ اقبال نے اپنے مدراس کے خطبات کے ذریعہ دین کی روح واضح کی اور ثقافت اسلامیہ کے اصول حرکیت بیان کئے - یہ ۱۹۲۹ء کی بات ہے ۔ نیز ۱۹۳۰ء کے خطبہ کے ذریعہ قومیت اور اتحاد پر اپنے افکار روشن دلائل کے ساتھ واضح کر کے رہنمائی کی ۔ برصغیر اور بالخصوص مسلمانان ہند جس روحانی بحران اور کشمکش میں مبتلا تھے اس میں جہاں جناح کی سی سیاست کی ضرورت تھی وہاں اس فکری رہنمائی کی بھی ضرورت تھی جو آخرکار اقبال سے حاصل ہوئی ۔

قبل اس کے کہ ہم برصغیر میں اتحاد واشتراک کے موضوع پر اقبال کے نظریہ کو واضح کریں یہ پس منظر بھی پورے طور پر پیش نظر رکھنا چاہئے کہ صوفیا اور علما کا جو معتدبہ گروہ اپنی نادانی سے یا حکومت کے اشارہ پر جس قسم کے خیالات اور نظریات نیز مذہبی فتووں کی نشر و اشاعت میں مشغول تھا وہ کچھ اس قسم کے ہوتے تھے : "کافر کے ساتھ صرف اس وقت اتحاد مذہباً جائز ہے جب اس کی چٹیا مومن کے ہاتھ میں ہو" ۔ اس سلسلہ میں وہ "سیر الکبیر" ، "المبسوط" "فتاوی قاضی خان" "فتاوی عالمگیری" وغیرہ وغیرہ سے سندیں لاتے تھے ۔ "کفار کے ساتھ ایسے معاملات میں شرکت کی شرط یہ ہے کہ وہ ہمارے تابع ہوں اور اگر وہ ہمارے تابع نہ ہوں خواہ متبوع ہوں یا دونوں (مسلمان اور وہ) قوت و عمل میں برابر ہوں تو ان کے ساتھ شرکت جائز نہیں ۔" کوئی تعجب نہیں کہ اس قسم کے مذہبی فتووں نے اچھے اچھے ہندوؤں کو مسلمانوں کے مذہب سے دہشت زدہ کردیا ہو اور انہیں مہاسبھائی بنا دیا ہو ۔ ٥

انگریزی مال کے بائیکاٹ کے خلاف ان علما نے یہ فتویٰ دیا کہ تجارت مباح ہے اور اگر ترک مباح پر کوئی مجبور کرے تو اس مباح پر عمل کرنا اور

زیادہ تاکیدی ہو جاتا ہے ۔ تحریک آزادی کے خلاف یہ فتویٰ دیا "چونکہ قدیم سے مذہب اور قانون جملہ مسیحی لوگوں کا یہ ہے کہ کسی کی ملت اور مذہب سے پرخاش اور مخالفت نہیں کرتے اور نہ کسی مذہبی آزادی میں دست درازی کرتے ہیں اور اپنی رعایا کو ہر طرح سے امن و حفاظت میں رکھتے ہیں ' لہٰذا مسلمانوں کو یہاں ہندوستان میں ، جو کہ مملوکہ اور مقبوضہ اہل مسیح ہے ، رہنا اور ان کی رعیت بننا درست ہے "۔ مطلب یہ کہ ان کے خلاف اٹھنا نادرست ہے ۔ پھر ان حضرات نے مزید یہ بیان کیا کہ " جو آزادی شارع کو مطلوب ہے وہ یہ کہ " خالص مسلمانوں کی قوت و شوکت کے حصول کی امید ہو اور یہاں ایسی آزادی کی ہرگز امید نہیں ۔ جو آزادی حاصل ہوگی وہ کفر اور اسلام کے معجون مرکب کو ہوگی جو ہرگز مطلوب شارع نہیں اور اصولئیین و فقہا کا مسئلہ مسلمہ ہے کہ ..... مجموعہ حلال و حرام کا حرام ہی ہوتا ہے اور یہی مسئلہ عقلی بھی ہے بلکہ اگر صرف جزو مباح پر نظر کی جاوے مگر وہ ذریعہ ہو جاوے کسی مقصود غیر مباح کا سو بقاعدہ شرعیہ مقدمہ' الحرام حرام خود وہ جزو مباح بھی غیر مباح ہو جاتا ہے "۔ "چونکہ مسلم و مشرک کے معجون مرکب سے تسلط کفار بھی حاصل ہوتا ہے اس لئے یہ مرکب خلاف مطلب شرعیہ ہے ۔ مسلمانوں کی اس میں شرکت غیر مباح ہے "۔ " موالات مطلقاً ہر کافر ہر مشرک سے حرام ہے اگرچہ ذمی مطیع الاسلام ہو"۔ دین کی یہ تشریح مسلمانوں کو فرنگیوں کی غلامی پر راضی کرتی تھی ، حصول آزادی کو خلاف شرع بتاتی تھی اور مسلمانوں کو صرف یہ باور کرواتی تھی کہ مقصود شریعت غلبہ و شوکت اسلام حاصل کرنا ہے تاکہ کافر مطیع و فرمانبردار ہو اور وہ بھی اس وقت جب کہ بزور آپ مقصود حاصل کرنے کی قدرت ہو ورنہ خاموشی اور اطاعت اس حکومت نصرانی کی عین شرع ہے ۔ ان فتوؤں اور ارشادات سے یقیناً مسلمانوں کا نفسی انتشار اور مذہبی تزاج میں مبتلا ہو جانا ضروری تھا ۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک ایسا ادب بار بار ان میں گردش کرتا تھا جس پر اس زمانہ کے بڑے عظیم الشان علما و مشائخ کے دستخط ہوتے تھے۔[6] " تبدیل احکام الرحمن واختراع احکام الشیطان سے ہاتھ اٹھاؤ اور مشرکین سے اتحاد توڑو ، دیوبند وغیرہم مرتدین کا ساتھ چھوڑو کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دامن پاک تمہیں اپنے سایہ میں لے ۔ دنیا نہ ملے نہ ملے دین ملے تو ان کے صدقہ میں ملے "۔ جمعیت علمائے ہند اور ایسے حضرات جیسے عبدالماجد دریاآبادی ، عبدالباری فرنگی محلی ، معین الدین اجمیری وغیرہ تھے وہ ان تحریروں اور تقریروں کا جواب دیتے رہتے تھے۔ مگر ضرورت اس بات کی تھی کہ اسلام کے بنیادی رویہ کی وضاحت کی جائے۔ آزادی کے حامی علمائے کرام زیادہ سے زیادہ یہ بات بتاتے تھے کہ ہندوستان میں انگریزوں کا قبضہ ختم ہونے سے بلاد اسلامیہ مشرق وسطیٰ سے برطانیہ کی گرفت ختم ہو جائے گی اور یہ امر شوکت اسلام کا باعث ہوگا ۔ اس وجہ سے

آزادیٔ ہند کی تحریک عین شرع شریف کے مطالبہ میں سے ہے ۔ لیکن یہ بالواسطہ فائدہ مسلمانوں کے لئے کافی وجہ تسلی نہیں ہوسکتا تھا ۔ اس سلسلہ میں اور بھی بہت سے مبہمات مسائل پیدا ہوتے تھے ۔ ان کے حل کے لئے اقبال کے سے مفکر کی ضرورت تھی ۔ اقبال کے چھ لکچروں کی اہمیت اگرچہ اپنی جگہ مستقل ہے مگر اس کا اندازہ کچھ اس زمانہ کے مذہبی ادب سے ہی ہوسکتا ہے جب یہ لکچر دیے گئے تھے ۔ ان لکچرس میں اقبال نے دین کے بنیادی رویہ کی وضاحت کی اور آزادی کے مقصد کو براہ راست دین اسلام کی اساسات سے ثابت کیا ۔ انہوں نے بتلایا کہ خداوند نے انسان کو آزاد شخصیت کا مالک بنایا ہے اور اس کو ذمہ داری سے مکلف کیا ہے ۔ انسان کا معاشرتی نظام از روئے شریعت جمہوریت ہے جو آزاد بالذات انسانوں کا مدینۃ الفاضلہ ہے ۔ نیز انہوں نے اسلام کے قانون ( فقہ ) کی تشکیل جدید پر زور دیا ۔ فقہ کی سابقہ طرفہ طرازیاں تو پادشاہان کے کام آتی تھیں اور ان ہی کے ذریعہ صوفیا اور علما کا یہ بڑا گروہ ہندوستان پر انگریزی حکومت کی درستگی ثابت کر رہا تھا ۔ اقبال نے فقہ کی نئے سرے سے تدوین ، اجتہاد اور انتاج کے اصول واضح کئے تاکہ فقہ اسلامی پھر سے اپنا رشتہ دور اول کے اسلام سے جوڑ سکے اور اس کے دائمی اصولوں سے حیات حاصل کر سکے اور ملت اسلام اپنے ضمیر سے ہم آہنگ ہوکر صواب و ناصواب کا شرعی اندازہ لگا کر اپنے مستقبل کا فیصلہ کر سکے ۔ نیز حصول آزادی کی مذہبی فرضیت اور معاشرتی نظم کی صحت مند بنیادوں پر استقلال کے لئے جدوجہد کرسکے ۔ ان کے یہ خطبات سچ پوچھیے تو فقہ اکبر اور اصول فقہ کے ابواب پر مشتمل تھے ۔ ان پر ان کو بجا طور پر ناز تھا ۔ ان کے انتاج کا اہم ترین حصہ خود کلام پاک ( قرآن مجید ) ، احادیث رسول اور مستند افکار اسلامی سے ماخوذ تھا ۔ اس اصولی کام کے بعد وہ ہندو مسلم اتحاد کے مسائل پر متوجہ ہوئے اور ۱۹۳۰ء کے اجلاس مسلم لیگ میں انہوں نے نظریۂ قومیت پر اپنا معرکہ الآرا خطبہ پڑھا ۔ ان کے نظریہ میں ان تمام خدشات کا حل تھا جو رجعت پسند مسلمہ مذہبی ادب اس زمانہ میں پیش کرتا تھا اور جس کی بنیاد پر فرنگی حکومت سے مسلمانوں کی وفاداری کا جواز پیش کیا جاتا تھا ۔ اس طرح اقبال کے وجود سے تحریک آزادی اور مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد کی معنویت میں اضافہ ہوا ۔

اقبال کا نظریہ وہی تھا جس کا اظہار بعد میں جناح نے پاکستان مجلس دستور ساز میں کیا ۔ اقبال نے اپنے خطبۂ الہ آباد سنہ ۱۹۳۰ء میں زیادہ جامعیت کے ساتھ اسی نظریہ کو واضح کیا تھا ۔ یہ نظریہ نامیاتی تھا ۔ میں اسے کثیر الجواہر یا سالماتی نظریۂ قومیت کہوں گا ۔ آج بیالیس سال بعد بھی حالات کے بہاؤ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کا یہ نظریۂ قومیت دائمی قدروں کا حامل ہے ۔ یہی ہندوستان کی پناہ گاہ بن سکتا تھا ۔ بھارت اور پاکستان ، دونوں مملکتوں میں ، قومی استحکام کے لئے کام ہو رہا ہے مگر ہنوز دلی دور است ۔ صرف اقبال کے

سالماتی نظریہ' قومیت سے ان مملکتوں میں وہ نصب العین تحقق پذیر ہو سکتے ہیں، تحریک آزادی جن کا مظاہر تھی ۔

قومیت کی تاسیس دو نظریات پر ممکن ہے ۔ ایک تو وہ جس کی روح خالص جمہوری ہو اور دوسرا وہ جس کا باطن استبداد ہو ۔ پہلا نوری اور دوسرا ناری نظریہ' قومیت ہے ۔ نوری نظریہ میں تمام جائز تفرقات کی رعایت ہے جب کہ ناری نظریہ سب کو سوخت کردیتا ہے ۔ ناری نظریہ دراصل قوم کو ایک دھارا تصور کرتا ہے اور افراد کو قطرہ ۔ اور سب کو اس دھارے میں فنا ہونے کی دعوت دیتا ہے ۔ " قطرہ و دریا " کی تشبیہ کو ہند کی روحانی تہذیب میں مرکزی مقام حاصل رہا ہے ۔ اور نیشنل کانگریس نے اسی تشبیہہ کو گویا ہندوستانی قومیت کی نمود نیز دستور سازی کا قالب قرار دیا چنانچہ کانگریسی جدوجہد میں " قومی دھارے " کی اصطلاح خاص کر سنہ ۱۹۳۰ء سے مرکزی مقام حاصل کرتی گئی مگر اسی نسبت سے ہندوستانی قومیت کا حصول ناممکن سے ناممکن تر ہوتا گیا ۔

* اقبال کا الہ آباد کا خطبہ دراصل سالماتی قومیت کے نظریہ کی معرکۃ الآرا اور کلاسیکی تشریح ہے ۔ وہ فرماتے ہیں : " ہندوستانی قوم کی وحدت کی تلاش کثرت کی نفی میں نہیں بلکہ اس کثرت کے توافق اور تعاون میں کرنی چاہئیے ۔ حقیقتیں خواہ وہ کیسی ہی ناگوار معلوم ہوں صحیح تدبر ان کو نظر انداز نہیں کرسکتا ۔ عملی راہ یہ نہیں کہ ہم اشیا کی ایسی حالت فرض کریں جو ناپید ہو بلکہ یہ ہے کہ ہم ان کو ایسا ہی تسلیم کریں جیسے کہ وہ واقعتاً ہیں ۔ پھر اس کے ذریعہ سے خیر کثیر کے لئے کوشش کریں۔" حقیقت یہ ہے کہ وہ کیفیت جسے ایک " قومی دھارا " کہتے ہیں ہندوستان میں وجود ہی نہیں رکھتی تھی چنانچہ نہ تو یہ کبھی مہم جو بادشاہوں کے راستہ میں حائل ہوئی نہ ہی اس نے فرنگی سامراجیت کی مزاحمت کی ۔ لیکن بعد از غلامی حصول آزادی کے شعور نے اس کی اہمیت کو واضح کیا کہ حریت کے حصول نیز خود جمہوری اداروں کو چلانے کے لئے ایک عمومی مدنی اتصال و اتحاد ناگزیر شرط ہے ۔ اقبال آگے چل کر کہتے ہیں : " اگر ہندوستان میں تعاون کا کوئی موثر اصول دریافت ہوسکا تو یہ اس قدیم سر زمین میں امن اور باہمی خیرسگالی کا باعث ہوگا"۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقوام یورپ کی تشکیل پہلے ہوئی اور ان میں جمہوریت بعد میں آئی ۔ ذمہ دار اور عوامی نظام سیاست سے بہت پہلے "انگریز" " فرانسیسی " ، " جرمن " ، " ولندیزی " وغیرہ اقوام کا وجود ہو چکا تھا ۔

---

* یہ مشہور خطبہ ہے اس کے کئی اردو تراجم ہوئے - اصل انگریزی متن کے لئے ملاحظہ ہو *Thought and Reflection of Iqbal*, ed. S.A. Vahid (Lahore, 1964), p 161-94 اردو ترجمہ کے لئے ملاحظہ ہو: خطبات اقبال ، مرتبہ رضیہ فرحت بانو (دہلی ، ۱۹۲۶) ، ص ۳۵ تا ۶۰ ۔

چنانچہ قومی شعور کی نمود کے بعد ان میں سلطانیٔ جمہور کا عہد آیا ۔ ہندوستان کی حالت بہت مختلف تھی۔ یہاں کی زرعی معاشرت جس میں ہرگاؤں ایک اکائی تھا انسان کو بالعموم اپنی زمین، اپنے کھیت، اپنے پیشے اور اپنے گاؤں تک محدود رکھتی تھی ۔ اس قصباتی دائرہ سے زیادہ وسیع اس کی زندگی کا کوئی مجلسی دائرہ نہ ہوتا تھا ۔ اگر یہاں مختلف زبانوں ، مذہبوں ، اور ثقافتوں کا وجود نہ بھی ہوتا تو بھی ایک قومی دھارا نہ ہوتا ۔ ہندوستان کا مسئلہ یہ تھا کہ یہاں پر اجتماعی وحدت کے وسیع تر شعور اور جمہوریت کی ترویج ایک ساتھ ہونی تھی بلکہ خود جمہوریت اور اس کے اداروں کے ذریعہ ہی سے اس کو وجود میں آنا تھا ۔ اس کے مسلسل و متواتر عمل و نفوذ سے وہ وحدت خیال ، آہنگ، اور تعاون فروغ پا سکتا تھا جو اس سر زمین میں ایسا اجتماعی شعور پیدا کرتا کہ اس کے خوش آئند مستقبل کا ضامن ہوتا ۔

کانگریس کی یہ خواب پسندی تھی کہ وہ ایک قومی دھارا فرض کر کے سب کو اس میں بلا رو رعایت ڈال دینا چاہتی تھی اور اس طرح کانگریس کی تدبیر منزل میں محسوس طور پر جمہوریت کی بجائے استبدادیت کی روح کارفرما ہوگئی تھی جس سے فرقہ واریت میں اور زیادہ تناؤ پیدا ہوجاتا تھا ۔ چنانچہ اقبال نے کہا کہ ” یہ مشاہدہ کرنا بڑا تکلیف دہ ہے کہ ہم آہنگی کے کسی اصول کو دریافت کرنے میں ہماری کوششیں ناکام رہی ہیں ۔ وہ کیوں ناکام رہی ہیں؟ شاید اس لئے کہ ہم ایک دوسرے پر شک کرتے ہیں اور اندر ہی اندر ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے ہیں “۔ اقبال ایک رجائیت پسند مفکر تھے ۔ اسی خطبہ میں انہوں نے آگے چل کر کہا : ” ہماری ناکامیوں کے اسباب خواہ کچھ بھی کیوں نہ ہوں ، میں اب بھی پر امید ہوں کہ حالات کا رخ کسی نہ کسی قسم کے داخلی آہنگ کے پیدا کرنے کی طرف ہے ۔ مجھے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ اگر یہ اصول تسلیم کرلیا جائے کہ ہندی مسلمانوں کو اپنی ثقافت اور روایات کے خطوط پر اپنے اقطاع وطن میں پورا اور مکمل ترقی کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ اپنا سب کچھ آزادیٔ ہند کے لئے داؤں پر لگا دیں گے ۔“

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ہندوستان میں جمہوریت کی آمد محض سیاسی مسئلہ نہیں تھی کہ حکومت کے اداروں کو بہتر بنایا جائے ۔ یہاں جمہوریت کا عمل دراصل ایک ایسا مجلسی و مدنی نظام لانے کی کوشش تھی جس میں وہ پیش رفت اور تعاون گردش میں آجائے جو پورے ذیلی براعظم کی تمام آبادیوں کو ایک قوم میں پرو دے ۔ اسلامیان ہند کے ارباب فکر نے سنجیدگی سے اس مسئلہ کی طرف توجہ دی اور انہوں نے اس کا حل اس اصول میں دریافت کیا کہ ہر گروہ کو اپنی مخصوص انفرادیت کو مٹائے بغیر جمہوری اداروں کے واسطہ سے قومیت ہند میں مجتمع کیا جائے ۔ اس اصول کی نظریاتی تکمیل و تشریح کا سہرا

اقبال کے سر ہے ۔ یہ ایسا حیات پرور اصول تھا کہ مختلف اقطاع ہند اور ان کی آبادیاں ایک لڑی میں آسکتے تھے ۔ نیز مختلف ملتیں اس سیاسی وحدت میں آسکتی تھیں جن کا تانا بانا اصول جمہوریت و خود ارادیت سے تیار ہوتا تھا ۔ سیاسی زاویہ نگاہ سے مسلم مدبرین کو یہ اصول بصورت وفاق نظر آتا تھا ۔ چنانچہ ۱۹۲۴ء میں ھی مسلم لیگ نے وفاقیت کو وحدت قومی کی آئینی شکل قرار دیا تھا ۔ اقبال کا سنہ ۱۹۳۰ء کا خطبہ اسی وفاقیت کے تمام امکانات کی شرح و بسط پر مشتمل تھا ۔ اس میں انہوں نے سالماتی قومیت کو اس کا اصول حرکیت قرار دیا تھا ۔ میثاق لکھنؤ سنہ ۱۹۱۶ء سے نہرو رپورٹ سنہ ۱۹۲۸ء تک خود کانگریس بھی کسی نہ کسی قسم کی سالمیت سے بے بہرہ نہیں تھی ۔ وہ خود بھی اس کی ضرورت محسوس کرتی تھی چنانچہ نہرو رپورٹ کو سالماتی قومیت کی کانگریس کی جانب سے آخری دستاویز کہا جاسکتا ہے جس میں آبادیوں کا ثقافت و زبان و مذھب کی بنیاد پر ایک دوسرے سے علٰحدہ علاقائی وحدت بنانے کا اصول تسلیم کیا گیا تھا ۔ اس کا نقطہ نظر اس کے ایک اقتباس سے ظاہر ہے جس کا حوالہ اقبال نے اپنے اس خطبہ میں دیا تھا ۔ ”قومیت کے وسیع نقطہ نظر سے اگر یہ کہا جائے کہ فرقہ وارانہ صوبے نہ مشخص کئے جائیں تو یہ ایسا ہی ہے کہ کہا جائے کہ بین الاقوامی نقطہ نظر سے علٰحدہ قوموں کا وجود نہیں ہونا چاہئیے ۔ اس قسم کے ادعات اگرچہ صداقت سے خالی نہیں ہیں مگر بڑے سے بڑا بین الاقوامیت پسند بھی یہ اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ بلا مکمل قومی خود اختیاری بین الاقوامی ریاست کا حصول ناممکن ہے ۔ اسی طرح سے مکمل ثقافتی خود ارادیت کے بغیر ـــ اور فرقہ واریت اپنے مستحسن پہلوؤں کے لحاظ سے خود ثقافت ہے ـــ ایک ہم آہنگ قوم کا حصول ناممکن ہے ۔“ مسلمانوں کی وفاقیت پسندی کی اس سے بہتر وکالت شاید نہیں ہوسکتی ۔ چنانچہ اس خطبہ میں اقبال کہتے ہیں کہ ” اس طرح سے یہ صاف ظاہر ہے کہ باوجود اس کے کہ ہندوستان میں آب و ہوا ، نسلوں ، زبانوں ، عقائد ، اور سماجی ڈھانچے کا بے شمار تنوع پایا جاتا ہے خود اختیار ریاستوں کا زبان ، نسل تاریخ ، مذھب اور اقتصادی مفادات کی عینیت کی اساس پر قیام ھی ایک اور صرف ایک راہ ہے جس کے ذریعہ ہندوستان ایک پائیدار دستوری ہیئت اختیار کرسکتا ہے ۔“ اس ضمن میں یہ قابل ذکر ہے کہ اس قسم کی دستوری ہیئت ہندوستان کو ایک وحدانی شکل میں نہیں بلکہ نامیاتی کلیت میں تبدیل کرسکتی تھی جہاں ایک متوافق اور متوازن اجتماعیت کا پودا برگ و بار لاتا ۔ جیسا کہ معلوم ہوتا ہے کہ پنڈت موتی لال نہرو تک کانگریس کے نصب العین میں اس قسم کے عضوی کل کی گنجائش موجود تھی جو ہندوستان کی مختلف لسانی ، مذھبی ، خطہ واری آبادیوں کو ایک بے رنگ یکسانیت کی بجائے سب رنگ کلیت میں لے آئے ۔ اس میں شک نہیں کہ نہرو رپورٹ سے مسلمانوں کو شکایات تھیں مگر وہ اس قسم کی تھیں کہ تھوڑے بہت تغیر و تبدل سے دور ہو سکتی تھیں ۔ سب سے

اہم بات اس میں یہ تھی کہ یہ آپس کے سمجھوتے کی ٹھوس بنیاد بن سکتی تھی اس لئے کہ اس میں وسعت قلبی سے ثقافتی، فرقہ واری اور تمدنی بنیادوں پر صوبوں یا ریاستوں کے قیام کو تسلیم کرلیا گیا تھا مگر سنہ ۱۹۳۰ء کے اجلاس لاہور میں جہاں پنڈت جواہر لال نہرو کو سالانہ صدر بنایا گیا تھا کانگریس نے اس رپورٹ کو رُوی برد کردیا اور ایک مفروضہ "قومی دھارے" میں سب کو جذب کرنے کی بنیاد پر کانگریس کی سیاست کی داغ بیل پڑگئی۔ اسی دور میں اقبال نے اپنے الہ آباد والے خطبہ کے ذریعہ مسلم نقطہ نظر کی نہ صرف وضاحت و ترجمانی کی بلکہ اس کی مستحکم نظریاتی اساس واضح کی۔

کانگریسی زعما مخلوط انتخابات کو متحدہ قومیت کے حصول کے لئے ضروری خیال کرتے تھے۔ تمام روشن خیال مسلمانوں کا بھی یہی خیال تھا۔ صوبوں کی ثقافتی و لسانی بنیادوں پر تقسیم کے اصول پر زور دیتے ہوئے اقبال نے کہا "اس سے یہ مباحثہ کہ انتخابات فرقہ وارانہ بنیاد پر ہوں یا مخلوط، غیر ضروری ہو جائےگا"۔ انہوں نے مزید فرمایا کہ "مسلمانان ہند کو اس امر میں کوئی اعتراض نہ ہوگا کہ انتخابات صرف علاقہ واری بنیاد پر ہوں اگر صوبے اس طرح بنائے جائیں کہ ان میں زبان، نسل و ثقافت اور مذہب کی وحدت کی علی العموم یکساں آبادیاں ہوں۔" یہاں اقبال نے ایسی بات کہدی کہ جو اس شفیع لیگ کے مسلک کے خلاف تھی جس نے سنہ ۲۸-۱۹۲۹ء میں مسلمانوں کی کل جماعتوں کا کنونشن دھلی بلایا تھا اور جس نے فرقہ وارانہ انتخابات کو ھندوستان کی دستوری زندگی نیز آئندہ دستور سازی کے لئے سنگ بنیاد بنایا تھا اور اس طرح اصل مسلم لیگ سے جس کے قائد جناح تھے رشتہ توڑ لیا تھا۔ شفیع لیگ سرکار پرستوں کے حلقے کی جانب سے قائم ہوئی تھی۔ اس حلقے کا قومی تحریکوں سے بہت کم واسطہ تھا۔ آج تک تحریک آزادی اور تحریک پاکستان کے مجاهدین اقبال کو اس بات پر دوش دیتے ہیں کہ وہ شفیع لیگ میں بھرتی ہوگئے تھے اور انہوں نے کل جماعتی کنونشن دھلی سنہ ۲۹-۱۹۲۸ء میں شرکت کی تھی۔ اقبال دراصل عملی سیاست داں نہیں تھے۔ وہ اس کنونشن میں ضرور شریک ہوئے لیکن اس کنونشن میں کلکتہ سے واپسی پر محمد علی جوہر بھی شریک ہوئے تھے۔ مگر محمد علی جوہر کو بہت جلد معلوم ہوگیا کہ اس کنونشن اور اجتماع کا ملی تحریک سے کیا ربط ہے اور آزادی ملک سے اس کو کتنی دلچسپی ہے۔ جہاں تک خود اقبال کا تعلق ہے وہ کبھی کنونشن کے بانیوں کے ھاتھ میں نہیں کھیلے اور تقریباً ایک سال بعد انہوں نے مذکورۂ بالا الہ آباد کے تاریخی خطبہ میں مخلوط انتخابات کی تائید کرکے گویا اصل مسلم لیگ کی حمایت کی اور آزادی کی جدوجہد کرنے والے مجاهدین سے اپنا رشتہ جوڑ لیا۔ اس بات سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ علٰحدہ انتخابات کبھی عوام کو غیر فرقہ وارانہ انداز میں سوچنے کا موقع نہیں دے سکتے اور ایسی سیاسی جماعتوں کے قیام کو ناممکن بنادیتے ہیں

جن میں تنگ فرقہ واری سطح سے بلند ہوکر عام اور ہمہ گیر مسائل پر انسانی یا ملک گیر سطح پر سوچا جائے ۔ یہی وجہ تھی کہ جناح نے ہمیشہ مخلوط انتخابات کی حمایت کی اور اقبال جیسے مفکر نے بھی ان کی ضرورت کو محسوس کیا ۔ اقبال نے اپنی سیاسی زندگی میں عملاً ہمیشہ سرکار پرستوں کو مایوس کیا اور قومی مجاہدین کا ساتھ دیا ۔ چنانچہ گول میز کانفرنس کے موقع پر بھی ایسا ہی ہوا ۔ اس کانفرنس میں جہاں چند اصلی لیڈروں کو مدعو کیا گیا تھا وہاں بہت ہی بھاری تعداد ایسے لوگوں کی بلائی گئی تھی جو ہندوستان میں بدیسی حکمرانوں کے آلہ ٔ کار تھے ۔ سر فضل حسین نے اقبال کو بھی نامزد کروایا ۔ اقبال اگرچہ بہت بڑے سیاسی قائد نہیں تھے مگر ہندوستان میں عظمت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے اور مسلمانوں میں بہر حال ان کا بہت وزن تھا ۔ انہوں نے محمد علی جوہر اور محمد علی جناح کی طرح ایمانداری سے ہندوستان کا نقطہ ٔ نظر پیش کیا اور جب انہوں نے کانفرنس کا مایوس کن رنگ دیکھا تو واپس آگئے ۔ سر فضل حسین نے جو ان کے طالب علمی کے زمانے سے ہم جماعت اور دوست تھے بڑے تاسف کا اظہار کیا کہ اس شخص کی ترقی کے لئے ہم کوشش کرتے رہتے ہیں اور یہ ہمیں مایوس کرتا رہتا ہے ۔ اقبال کے ذاتی ارتقا میں ان کانفرنسوں کی اہمیت بہت عظیم ہے ۔ اقبال کو عمیق نظر سے ''سیاسی زندگی'' کو جانتے، سمجھنے اور تجزیہ کرنے کا موقع ملا اور وہ عظیم سیاسی مفکر کی حیثیت سے نمودار ہوئے ۔

بہر حال اقبال کا یہ قطعی خیال تھا کہ صوبوں اور ریاستوں کو کامل خود اختیاری حاصل ہو تاکہ وہ اپنی ثقافت اور روایت اور اخلاقی شعور کے مطابق پھل پھول سکیں اور کل ملک گیر وفاق میں حیات پرور حصہ لے سکیں کہ ان اکائیوں کی ایک وفاقی جمعیت سے جسد اجتماعی کا وہ خمیر اٹھ سکتا ہے جو گوناگوں نزاکتوں اور امتیازات سے رچا ہوا ہوکر ہم آہنگ قوم پیدا کرے ۔ اقبال سے بیشتر مسلم زعما اس اصول کو اقلیتوں کے لئے تحفظات کا نام دیتے تھے ۔ اس طرح سے غیر محسوس طور پر وہ اکثریت کو ''قومی دھارا'' مان لیتے تھے ۔ اقبال کی فکر نے پہلی مرتبہ یہ واضح کیا کہ ہندوستان میں حالات ایسے ہیں جہاں ''اکثریت'' اور ''اقلیت'' جیسے تصورات ساقط الاعتبار ہوجاتے ہیں ' ان کا کوئی دائرۂ اطلاق باقی نہیں رہتا ' چنانچہ ان کے ذریعہ سے مدنی صورت گری کا حاصل محض استبدادیت ہے ۔ فکر اقبال کی رہنمائی میں ملت اسلامیہ ٔ ہند یہ سمجھنے کے قابل ہوئی کہ جہاں ایسے امتیازات اور ممیز آبادیاں ہوں جیسے کہ ہندوستان میں ہیں تو ان کو ایک دوسرے کے مقابلے میں اکثریت و اقلیت قرار دینا ناقابل عبور مشکلات کا باعث ہوکر صرف فساد و نزاع ہی پیدا کرسکتا ہے ۔ اس سے قومی یگانگت کا تخیل کبھی پروان نہیں چڑھ سکتا ۔ رفتہ رفتہ اقبال کے ان ہی خیالات نے مدبران ہند بالخصوص مسلم اہل سیاست کو اپنی طرف متوجہ کیا اور انہوں نے بہت واضح طور پر اپنے موقف کو مرتب و منظم کرکے اس کو مثبت شکل دی ۔

"متوافق قومیت" جس کے لئے مسلم حلقے شروع ہی سے سرگرم عمل تھے چونکہ جمہوریت کی پیداوار تھی اس لئے جمہوریت کے ذریعہ ہی سے حاصل ہوسکتی تھی چنانچہ یہ حلقے ایسے ہندوستان گیر میثاق کو کل قومی ارتقا کی بنیاد قرار دیتے تھے جو ہندو مسلم راضی نامہ کی صورت میں ہو اور جس کو ہر قسم کے دستوری تبدل و تغیر اور آئینی ردوبدل پر فوقیت حاصل ہو۔ اس قسم کا میثاق عمومی ' سوچا سمجھا ہوا کل ہند راضی نامہ --- یہ مسلمانوں کی تصوریت پسندی یا یوں کہئے عقلیت پسندی تھی۔ محمدعلی جناح اس دستوری عقلیت پسندی یا میثاقیت کے بہت بڑے علمبردار تھے۔ سنہ ۱۹۱۶ء کا لکھنؤ پیکٹ ان ہی کی کوششوں کا ثمر تھا۔ دراصل ملت اسلامیہ کے رہنما اس مفروضہ پر کام کر رہے تھے کہ ایک دائمی سمجھوتہ ممکن ہے حالانکہ جماعتوں کے درمیان تمام سمجھوتے عارضی' موقتی یا میعادی ہوا کرتے ہیں، وہ نوامیس فطرت یا تاریخ کی خود کار قوتوں کی جگہ نہیں لیا کرتے۔ مسلم قائدین بلا شبہ خلوص سے سمجھوتہ چاہتے تھے مگر واقعتاً کسی دائمی سمجھوتے یا تصفیہ کا خیال دنیائے تاریخ میں غیر حقیقت پسندی سے زیادہ کچھ مفہوم نہیں رکھتا۔

یہ بڑی زیادتی ہوگی اگر اس قسم کے سمجھوتہ کو جیسا کہ یہ رہنما چاہتے تھے ایک عام معاہدہ تصور کیا جائے۔ مسلم قائدین فی الحقیقت ایک "معاہدۂ عمرانی" کی قسم کے میثاق کے لئے سرگرداں تھے مگر خود معاہدۂ عمرانی ایک منطقی مفروضہ ہے جو سماجی اداروں کو عقلی جواز بخشتا ہے۔ از خود یہ معاہدہ اس طرح وجود میں نہیں آیا کہ لوگ یا ان کے نمائندے جمع ہوئے اور انہوں نے ایک دوسرے کے ساتھ امن سے رہنے اور اس کے لئے ایک نظم عمرانی کرنے کے لئے راضی نامہ کرلیا ہو۔ اسی وجہ سے معاہدۂ عمرانی ایک قانونی فسانہ ہے اور محض ذہنی وجود ہونے کی وجہ سے ناقابل تغیر واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا نئے جمہوری دور اور متحدہ قومیت کے آغاز و انصرام کے لئے مسلم قائدین اسی سطح اور معیار کے معاہدہ کے لئے کوشاں تھے۔ مگر چونکہ اس قسم کا معاہدہ محض منطقی وجود ہی کا متحمل ہو سکتا ہے سوائے عقلی جواز کے اس کو ناقابل تغیر یا دائمی بنانے کے لئے ان کے پاس کچھ نہ تھا۔ اسی وجہ سے ان کی ان کاوشوں کو میں نے عقلیت پسندی سے تعبیر کیا ہے۔ یہ پورا دور مسلم سیاست پر کسی نہ کسی شکل اور درجہ میں سنہ ۱۹۳۶ء تک چھایا رہا۔

میثاق لکھنؤ سنہ ۱۹۱۶ء سے مسلمانوں نے ایک فائدہ یہ حاصل کیا کہ سارے ہندوستان کی مجالس قانون ساز میں اقلیتی صوبوں کی حد تک ان کا پاسنگ بڑھ گیا۔ کانگریس اور دوسری غیر مسلم جماعتوں سے اپنے لئے علیحدہ انتخابات کا حق منظور کروایا مگر ان کے پاس صرف دو اکثریتی صوبے تھے اس پاسنگ کے عوض ان صوبوں مین اپنی اکثریت قربان کردی۔ بنگال میں اقلیت میں آگئے اور

پنجاب میں محض مساوات پر ۔ اس طرح سے وہ خود ہی پورے ملک میں خود ساختہ اقلیت بن گئے ۔

لیکن بہرحال یہ تاریخی حقیقت ہے کہ بڑی سیاسی جماعتوں کے اس معاہدہ کے بعد پورے ملک میں ایک خوشگوار فضا قائم ہوگئی اور خلافت و سوراج کی تحریکیں ۱۹۲۰ء-۲۱ میں ایسا دور لے آئیں کہ معلوم ہوتا تھا کہ اختلاف ثقافت و مذہب کے باوجود ایک ہی روح ہے جو سارے عوام میں جاری و ساری ہے اور وہ ہے روح ہند ۔ محض باہمی خیرسگالی کے ذریعہ جس میں کوئی لین تھا نہ دین ایسا عظیم اور ملک گیر اتحاد اس خطۂ زمین کی چار ہزار سالہ تاریخ میں کبھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا ۔ مگر اس اتحاد میں ایک دشنہ بھی پنہاں تھا جس نے اس کے سارے وجود کو آئندہ پارہ پارہ کردیا ۔ ملک کی سیاست میں اب تک مذہب کو دخل نہیں تھا ۔ مسلمانوں نے خلافت کی تحریک مذہب کی بنا پر چلائی اور ہندوؤں نے ان سے تعاون کیا ۔ مسلمانوں نے اپنی طرف سے گاؤکشی پر پابندی لگانا بخوشی منظور کیا اور پھر سوراج کو بھی اس تحریک میں شامل کرلیا گیا ۔ اس طرح سے خلافت ۔ سوراج تحریکیں ایک ساتھ سارے ہندوستان میں چلیں چنانچہ ہر گروہ کا اپنا اپنا مذہب اس تعاون کی بنیاد تھا۔ یہ نیم سیاسی نیم مذہبی فضا تھی جو ساری ملت پر چھا گئی ۔

اس اتحاد میں ایک ماورائیت تھی ۔ تمام رعایتوں ، تنازعوں ، تقاضوں اور حقیقتوں سے بلند یہ ایسا ہی ماورائی اتحاد تھا جیسا صوفیانہ حال جس میں کوئی ''سدھ'' نہ ہو ۔ اس کا مادہ محض '' باہمی خیرسگالی '' کا سریاں تھا ۔ خیرسگالی ایک جذبہ بن سکتی ہے مگر جب حال سے انسان قال میں لوٹتا ہے تو اس وقت ماورائیت ، بے غرضی اور خلوص ٹھوس باتوں کا جواب نہیں ہوتے ۔ روح وحدت کی بے مثال پرواز کے اس خلافتی ۔ سوراجی دور میں دنیائے حقیقت جوں کی توں تھی صرف جذبہ کی تاثیر سے ہندی عوام ایک جان دو قالب بلکہ ایک جان و ایک قالب ہوگئے تھے ۔

اصلی اور حقیقی اتحاد روزمرہ کی زندگی میں اتحاد ہے ۔ یہ باہمی تعامل و کشمکش میں ہم آہنگی پیدا کرنے سے عبارت ہوتا ہے ۔ جب مختلف وجوہات سے تحریکیں کمزور پڑگئیں یا واپس لے لی گئیں تو عوام روزانہ کی زندگی میں لوٹ آئے ۔ یہ زندگی جس میں زبانوں ، ذاتوں ، رہن سہن' ثقافتوں اور علاقوں کے فصل تھے ۔ یہ حقیقی دنیا تقسیم و افتراق کی دنیا تھی ۔ اس دنیا میں صرف حقائق کی بنیاد پر ہی اتحاد پیدا کیا جاسکتا تھا ۔

سیاسی قائدین سیاسی سمجھوتے کو اس کا حل سمجھتے تھے لیکن ہر سیاسی سمجھوتہ صرف اس وقت تک قیمت رکھتا ہے جب تک وہ سیاسی جماعتیں جنہوں نے اس کو اختراع کیا تھا عوام میں مقبول ہوں یا جب تک کہ وہ جماعتیں اپنی

حکمت عملی میں تبدیلی نہ کریں ۔ جب عوام میں ان کی مقبولیت گھٹ جاتی ہے یا ان کی حکمت عملی میں فرق آجاتا ہے تو اس کی کوئی ضمانت نہیں رہتی کہ وہ سمجھوتہ قائم رہے گا ۔ اس لئے سیاسی سمجھوتہ کبھی اس معاہدۂ عمرانی کی جگہ نہیں لے سکتا جو عقلی مفکرین یا رومان پسندوں کے نزدیک پرکشش نصب العین کی حیثیت رکھتا ہے ۔

جب مظاہرے ختم ہوگئے اورحالات معمول پر آگئے تو مسلمانوں میں لکھنؤ پیکٹ سے بے اطمینانی پیدا ہوئی ۔ اس کی وجہ شدھی اور شنگھٹن کی تحریکیں تھیں ۔ کہتے ہیں کہ سوامی شردھانند وائسرائے سے مل کر آئے اور انہوں نے یہ تحریکیں شروع کردیں ۔ عوام مذہب کے لئے قربانی دینا خلافتی و سوراجی دور میں سیکھ چکے تھے اس لئے دونوں تحریکیں خوب چلیں ۔ اور یہ دونوں ہی مسلمانوں کے خلاف چلائی گئیں ۔ اگر شدھی کا مقصد صرف تبلیغ ہوتا اور شنگھٹن کا مقصد صرف فوجی جذبہ اور فوجی تربیت ہوتی تو غالباً مسلمانوں کو اعتراض نہ ہوتا ۔ مگر یہ تحریکیں صرف نفرت ، مسلمانوں سے نفرت اور ان کو نیچا دکھانے کے لئے چلائی گئیں ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فرقہ واریت تیز ہوئی ۔ آپس کے فاصلے بڑھ گئے اور بڑھ کر دشمنی میں تبدیل ہوگئے اور یہاں وہاں جگہ جگہ بلوے اور فساد ہونے لگے ۔

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے صرف جمہوریت اور اس کے اداروں میں مسلسل وجود میں آنے والے باہمی تعامل کے ذریعہ سے ان بٹے ہوئے آدمیوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جا سکتا تھا ۔ چنانچہ جو عوامی قائدین قومی سطح پر سوچتے تھے انہوں نے محسوس کیا کہ " فرقہ وارانہ انتخابات " اس تعامل میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں۔ عوام کے نمائندے فرقہ وارانہ بنیادوں پر منتخب ہوتے ہیں ۔ اس بنا پر سیاسی پیش رفت میں مختلف مذہبی و لسانی گروہوں کو آپس میں تعامل کا موقع نہیں ملتا نیز ان انتخابات سے یہ شہ ملتی ہے کہ امیدوار یا سیاسی جماعتیں فرقہ وارانہ جذبات کو ابھار کر ووٹ حاصل کریں چنانچہ ۲۸-۱۹۲۷ء تک قومی رہنما اس نتیجہ تک قطعی طور پر پہنچ گئے کہ اس رکاوٹ کو دور کر کے مخلوط انتخابات رائج کرنا چاہئیے ۔

مخلوط انتخابات کے لئے ایسے ضابطہ کی تلاش جو سب کے لئے قابل اطمینان ہو جناح کا اس زمانہ میں سب سے بڑا کارنامہ ہے ۔ اس ضابطہ کی ہیئت اگرچہ تصوریت پر قائم تھی مگر اس کے مافیہ میں حقیقت پسندی کا بھی بڑا عنصر شامل تھا ۔ جناح تجاویز میں یہ تھا کہ اگر مجالس قانون ساز میں مسلمانوں کا آبادی نیز کسی قدر پاسنگ کے ساتھ تحفظ کردیا جائے تو مسلمان مخلوط انتخاب قبول کرلیں گے بشرطیکہ پنجاب اور بنگال میں آبادی کے لحاظ سے ان کی نشستیں اس طرح محفوظ کردی جائیں کہ وہاں پر ان کی اکثریت میں فرق نہ آئے نیز مرکزی مقننہ میں ان کے لئے ایک تہائی نشستوں کا تحفظ ہو ۔ ۱۹۲۷ء میں

کانگریس نے ان تجاویز کو منظور کرلیا ۔ یوں سمجھئے کہ میثاق لکھنؤ کے بعد یہ دوسرا میثاق وجود میں آیا ۔

مخلوط انتخابات کی یہ تجویز سچ پوچھئے تو سالماتی یا کثیر الاضلاعی قومیت کی طرف بہت بڑا اقدام تھا۔ اس کی کثیرالجواھری ھیئت قائمہ میں مسلمانوں کی نشستوں کے تحفظ سے مسلمانان ھند کے ملی و انفرادی وجود کی صیانت کا بندوبست تھا اور مخلوط انتخابات کے ذریعہ سیاسی پیش رفت کی بنا ڈال کر مشترکہ قومیت کے حصول کا موقع نکلتا تھا ۔ ان انتخابات کا تیسرا پہلو مدنی توازن تھا ۔ اگر مختلف صوبوں یا ریاستوں میں مسلمان اقلیت میں نمائندگی پاتے تھے تو چند ایک میں اکثریت میں بھی آتے تھے ۔ اس طرح سے اگر مسلمان اپنے آپ کو ملت واحدہ جانیں تو پورے ملک میں وہ دو متضاد یا متخالف موقف میں تھے اور اس طرح بحیثیت مجموعی بر بنائے حالات اعتدال اور افہام و تفہیم کی راہ اختیار کرنے پر مجبور تھے ۔ یہی حال ھندوؤں کا بھی تھا ۔ اور یہ سب بر بنائے آبادی اور علاقہ واری نمائندگی تھا ۔ اس طرح سے جو قومیت وجود میں آسکتی تھی وہ " قومی دھارا والی ،، ھونے کی بجائے " باھمی توازن والی " قومیت ھوتی ۔ جناح نے اپنی ان تجاویز کے ذریعہ ، جن کے اندر مخلوط انتخاب کے یہ سب پہلو ایک دوسرے سے لاینفک طور پر منسلک تھے ، ایک حقیقی اور واقعاتی قومیت کے ارتقا کے لئے راہ ھموار کی تھی ۔ ان تجاویز میں نکتہ کی بات یہ تھی کہ خالی خولی " معاھدہ عمرانی " کو نہیں بلکہ " طاقتوں کے توازن " کو معاشرتی اور قومی نظم کی اساس بنایا گیا تھا ۔ یوں خیال کیجئے کہ اس طرح مسلم سیاست جناح کی قیادت میں سیاسی جماعتوں کے سمجھوتے کی بجائے اھستہ آھستہ " طاقتوں کے توازن " والی حقیقت کی طرف چل پڑی ۔ جناح اسی دور میں سفیر امن کے خطاب سے یاد کئے گئے ۔ سنہ ۱۹۲۷ء کے میثاق کے ایک سال بعد نہرو کمیٹی نے ھندوستان کا کل جماعتی بنیاد پر دستور تیار کیا ۔ اس نے مسلم اکثریتی صوبوں کی تشکیل منظور کرلی مگر مخلوط انتخابات سے مختلف گروھوں کی نشستوں کے تحفظ کا اصول خارج کردیا نیز مرکز میں سب کو صرف آبادی کے لحاظ سے نشستیں دینے کے اصول کو ملحوظ رکھا۔ یہ سنہ ۱۹۲۷ء کے میثاق کی کھلی ھوئی خلاف ورزی تھی۔ اس تاریخی واقعہ سے سیاسی جماعتوں کے سمجھوتے کی بے وقعتی سامنے آتی ہے نیز یہ بھی معلوم ھوتا ہے کہ یہ سمجھوتے خواہ کتنے ھی معقول دلائل سے کئے جائیں " طاقت " اور اس کے " توازن " کی جگہ نہیں لے سکتے ۔

اگر سنہ ۱۹۲۷ع کا میثاق مسلم سیاسیات میں توازن طاقت کے اسی اصول کی طرف پہلا قدم تھا تو اقبال کا خطبہ سنہ ۱۹۳۰ء دوسرا بڑا موثر قدم تھا ۔ اس میں انہوں نے نہایت مدلل طور پر بتایا تھا کہ اتحاد کیونکر حاصل کیا جاسکتا ہے ۔ اس کے حصول کے لئے شمال مغربی ریاست کی تشکیل کو جس میں بلحاظ آبادی مسلمان اکثریت میں ھوں ناگزیر قرار دیا ۔ اقبال کا خیال تھا کہ یہ

ریاست وفاق ہند میں ایسے سیاسی توازن کا باعث ہوگی جس میں ہر فریق کے غلبہ و استیلا کی تعدیل ہو سکے گی ۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ''کل جماعتی مسلم کانفرنس دہلی کا مطالبہ کہ ہند کے حدود میں ایک مسلم ہند وجود میں آئے بالکل درست ہے ۔ وہ اسی ہم آہنگ قومیت کے شریفانہ جذبہ کی پیداوار ہے جو اپنی تشکیلی اکائیوں کی فردیت کو نہیں کچلتی بلکہ انہیں ابھرنے اور اپنے وجود کے امکانات کو روبہ کار لانے کا موقع فراہم کرتی ہے ۔ مجھے امید ہے کہ یہ ایوان اس قرارداد کی تائید کرے گا ۔ بلکہ میں یہ دیکھنا پسند کروں گا کہ پنجاب ، شمال مغربی سرحدی صوبہ ، سندھ اور بلوچستان ایک واحد ریاست میں ضم ہو جائیں* ۔ '' اقبال نے اس طرح وفاق ہند کے دائرہ میں وحدت مغربی پاکستان کا تصور پیش کیا جس کا عملی جامہ پہننا قیام پاکستان کے بعد ممکن ہو سکا اور متذکرہ بالا تمام صوبے ایک واحد صوبے کی شکل میں نمودار ہوئے ۔ اس سلسلے میں انہوں نے یہاں تک کہا کہ '' حکومت خود اختیاری خواہ سلطنت برطانیہ کے حدود کے اندر حاصل ہو یا اس سے باہر مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک مربوط شمال مغربی مسلم ریاست مسلمانوں بالخصوص شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کی قطعی تقدیر معلوم ہوتی ہے** ۔ یہ تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے بھی پیش کی گئی مگر اس نے یہ کہہ کر مسترد کردی کہ اس کو عملی جامہ پہنایا گیا تو ایک ناقابل انتظام وسیع ریاست قائم ہو جائے گی'' ۔ اس سلسلہ میں واضح رہے کہ جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس میں دستوری و آئینی تجاویز کے اندر وفاق میں شامل اکائیوں کے لئے ریاست کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی ۔ اقبال نے نہرو کمیٹی کے اس استرداد کے بارے میں یوں تبصرہ کیا کہ ''اگر ریاست کے رقبہ کو ملحوظ رکھا جائے تو یہ بات درست ہے ۔ مگر جہاں تک آبادی کا تعلق ہے یہ ہند کے کئی دوسرے موجودہ صوبوں کی آبادیوں سے کم ہے'' ۔ اس صوبہ یا ریاست کے وجود کی ضرورت کو واضح کرتے ہوئے انہوں نے کہا: '' اس کے تصور سے ہندوؤں یا انگریزوں کو خوفزدہ ہونے کی ضرورت نہیں ۔ ہندوستان دنیا کا سب سے بڑا اسلامی ملک ہے ۔ بحیثیت ایک تمدنی قوت اسلام کی زندگی کا یہاں بڑی حد تک مدار اس کے ایک مخصوص خطے میں ارتکاز پذیر ہو جانے پر ہے ۔'' قوت کے توازن کے تصور کو اقبال نے اس طرح بہت بین طور پر واضح کیا ۔ ہند کی دستوری سیاست میں واقعتاً یہ ایک بڑی اختراع اور نیا وجدان تھا جس میں معاہدوں اور میثاقوں کی بجائے تمدنی و سیاسی قوتوں کے توازن پر آئندہ دستوری نظام کا رخ معین کرنے کی سعی کی گئی تھی ۔ ان کے نظریہ کے مطابق مسلمانوں کی

* "I would like to see the Punjab, the North West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single state".

** "Self-government within the British Empire or without the British Empire, the formation of a consolidated North-West Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India."

قوت کا ہندوستان کے ایک بڑے خطے یعنی شمال مغربی ہندوستان میں ارتکاز سے وفاق ہند میں ایک ایسا توازن قوت پیدا ہوتا جس کے بعد نہ تو ہندوؤں سے مسلمانوں کو نہ ہی ہندوؤں کو مسلمانوں سے ڈر لگتا- نیز اس کے بعد یا اس کے ذریعہ سے یہ ممکن ہو سکتا تھا کہ محض آبادی کی بنیاد پر انتخابات کے اصول پر عمل درآمد کر کے شریفانہ قومیت کو مقرون حقیقت بنایا جائے - خود شریفانہ قومیت کے تصور کو اقبال نے بہت عمیق اور بلیغ بنا دیا اور اس طرح ہند کے سیاسی و مدنی افکار میں اضافہ کا باعث ہوئے - انہوں نے اس کو منفی احساسات و عاطفات سے پاک کر کے مثبت جذبات و محرکات پر استوار کیا -

ہندو اور مسلم زعما " متوافق قومیت " کو صرف خوف اور عدم اعتماد کا مداوا سمجھتے تھے - ان کی دانست میں متوافق قومیت ناخوشگوار حالات میں " وحدانی قومیت " کا ثانوی بدل تھی - عام خیال یہ تھا کہ باشندگان ہند میں ایک دوسرے کے خلاف شکوک و شبہات پائے جاتے ہیں اور مختلف گروہوں میں بے اعتمادی کی فضا ہے اس لئے وحدانی قومیت فی الحال ناقابل عمل ہے - اس کا بدل صرف وفاقی قومیت فراہم کر سکتی ہے جس میں تحفظات کے وسیع نظام کے ذریعہ ایسی خوشگوار فضا پیدا کی جا سکتی ہے جو رفتہ رفتہ وحدانی قومیت کی تخم ریزی کرے - چنانچہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ ہند کے باسی رفتہ رفتہ قومیت شناس ہوتے جا رہے ہیں - اس قومیت شناسی کی اولین منزل وفاقی قومیت ہے اور نہایت وحدانی قومیت - اقبال کی فکر نے اس خیال کا ابطال کیا - وفاقی قومیت کو ثانوی یا عبوری منزل قرار دینے کی بجائے انہوں نے اس کو قومیت کی آخری ، اعلیٰ اور ارفع منزل قرار دیا جس کی بنیاد ڈر ، خوف ، تعصب یا بے اعتمادی جیسے عارضی جذبات پر نہیں بلکہ مثبت عاطفات ، عالیہ محرکات اور شریف جذبات پر ہے - ہر ملت ، ہر امتیازی جماعت یا آبادی خواہ مذہبی ہو لسانی ہو یا علاقائی مثبت حیات کے داعیہ سے منور ہے - اس کے اپنے امکانات وجود ہیں جو اس کو مستمر رکھتے ہیں - چنانچہ اس کی اپنی عینیت ، منفرد ثقافت ، مخصوص تاریخ ہوتی ہے ، اس کی اپنی گہرائیاں ہوتی ہیں اور اپنے باطن کے شعور سے اس کی ہستی جگمگاتی ہے - جب تک اس کی ذات میں اپنے وجود کا التزام ہے اس میں عمرانی خلاقیت موجود ہوتی ہے - چنانچہ اس کو اپنی " اجتماعی خودی " کے لئے نئے نئے تجربات کر کے روحانیات ، اخلاقیات ، مودت ، مروت ، انسانی فلاح و بہبود کے نئے نئے تجربات کا موقع ملتا رہنا چاہئیے - وفاقیت اس طرح کی زندہ منفرد آبادیوں کی مربوط اور حرکی تنظیم ہے - چنانچہ وفاقی قومیت ہی ہندوستان کی خلاق قوتوں کا سرچشمہ بن سکتی تھی کہ اس کے سوتے کبھی خشک نہیں ہو سکتے- اس کے برخلاف وحدانی قومیت سراسر شکست و تخریب پر قائم ہے- یہ ایک منفی رویہ ہے جو ہر گروہ کا قاتل ہے اور مدنیت کو اندر سے کھوکھلا کر دیتا ہے - اس کا مستقبل بھیانک ہے اور انجام کار پورے ملک کی روحانی

خود کشی ہے ۔

اقبال ہندو سماج کی باطنی قوتوں سے واقف تھے ۔ جاوید نامہ میں روح ہند بھی ہے اور ہندی رشی کے ارشادات بھی ۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندو سماج اپنی باطنی قوتوں کو رو بہ کار لائے اور اپنی ثقافتی قوتوں کو مثبت انداز میں مستقبل کی صورت گری کی طرف متوجہ کرے ۔ اس پر ان کی بھرپور تنقیدیں ہیں مگر ان کا ہدف اس کا موجودہ ڈھانچہ ہے اس کے مثبت تغیر اور اس میں سے شریف انسانیت کی نمود سے وہ کبھی مایوس نہیں ہوئے ۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے انہوں نے ان کے موجودہ سماجی ڈھانچہ پر اس سے بھی زیادہ سخت تنقیدیں کیں اور ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ اسلام اپنا اطلاق چاہتا ہے ، مسلمانوں کو اس کے عمرانی مضمرات واضح کر کے دنیا کے سامنے لانے ہیں ، اس کا اپنا سماجی انصاف کا نظام ہے ۔ چنانچہ وفاق ہند میں ایک بڑی ریاست ، شمال مغربی مسلم ریاست ، کی تجویز سے ان کا منشا جہاں توازن قوت پیدا کرنا تھا وہاں اس سے بھی بلند مقصد ان کے پیش نظر تھا اور وہ یہ تھا کہ مسلمانوں کو اپنی تمدنی خودی کے نئے سرے سے وجدان کا موقع ملے وہ خود شناسی کی منزل میں قدم رکھیں اور اسلامی نظام حیات ، طرز معیشت ، اور عدل عمرانی کا تجربہ کر کے دنیا کے سامنے پیش کریں ۔

اقبال کے ہاں کثیر المراکز وفاقی قومیت کا نقشہ کچھ اس طرح تھا کہ وفاق کے ایک حصہ میں مسلمان اپنی اخلاقی اور روحانی قوتوں کو آزما رہے ہیں اور ہندو ، اپ نیشدہ اور بھگوت گیتا کے وارث ، دوسرے حصوں میں ۔ اس طرح سے پورا وفاق ہند اپنی اخلاقی قوتوں کو بروئے کار لا کر دنیا کو نئے نئے تجربات سے مالا مال کر رہا ہے ۔ بھارت اور پاکستان کے قیام کے بعد اقبال کے خیالات از کار رفتہ نہیں ہوگئے ۔ دونوں مملکتوں میں موقع ہے کہ عوامی قیادت اپنے اپنے ہاں اقبال کے نظریات کی روشنی میں قومی استحکام پیدا کرنے کی کوشش کرے ۔ اگر یہ بات ہو جائے تو یہ بر صغیر سماجی و اخلاقی قوتوں کی خلاقیت کی سب سے بڑی تجربہ گاہ ہوگا جہاں سے انسانوں کو نئی راہیں اور نئی منزلیں مل سکتی ہیں ۔ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لئے اقبال کے افکار سے عملی زندگی کی راہیں متعین ہوتی تھیں اور اب بھی ہو سکتی ہیں ۔

اپنے ان نئے نظریات کے سبب اقبال پنڈت جواہر لال نہرو کی سوشلزم کو پورے ہند کے لئے سم قاتل سمجھتے تھے ۔ جواہر لال نہرو کی سوشلزم ہند کے عظیم الشان امکانات کے ساتھ میل نہیں کھاتی تھی ان کی اشتراکیت بس اتنی ہی تھی کہ سب مسئلوں کی تہ میں اقتصادی مسئلہ ہے ۔ اہل ہند میں جو باہم اختلافات اور امتیازات پائے جاتے ہیں وہ تاریخ ساز قوتوں کی وجہ سے نہیں ہیں اور نہ ہی مثبت آدرشوں اور محرکات پر مبنی ہیں بلکہ وہ محض اقتصادی ناہمواری اور

مسابقت کی وجہ سے ہیں ۔ ہندوستان میں عدم اعتماد اور نفرت جو مختلف آبادیوں میں ایک دوسرے کے بارے میں پائی جاتی تھی ایک عبوری بات ہو سکتی تھی لیکن نہرو اس کو اصلی بات سمجھ کر ایک اچھی معاشی پالیسی کو اس کا علاج تصور کرتے تھے ۔ مگر بات صرف اتنی نہ تھی ، بہت تہ دار تھی ۔ ہر جماعت ایک بھرپور ماضی کی وارث تھی ۔ ہر گروہ ایک خاص اخلاقی قوت کا نشان تھا اور مستقبل کے لئے عظیم امکانات کا حامل تھا ۔ نہرو نے ہندوستان کی اخلاقی و روحانی قوتوں کے مختلف سرچشموں اور ان کی منفرد حیثیتوں کے تاریخی و عینی پس منظر کی اہمیت محسوس نہیں کی اور نہ ان کے مختلف امکانات کا پورے طور پر جائزہ لیا ۔ اس لئے ان کی تشخیص اور خیالات کو اقبال بڑی تشویش کی نظر سے دیکھتے تھے ۔

نہرو کا اپنے خیالات میں غلو کا یہ عالم تھا کہ انہیں محض تعصب کے علاوہ فرقہ وارانہ مسئلہ کا کوئی جاندار پہلو نظر نہ آتا تھا ۔ بس ایک مضبوط معاشی حکمت عملی یا منصوبہ بندی کی انہیں دھن تھی جس کے لئے مضبوط مرکزی حکومت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ غالباً اسی لئے وہ ایک قومی دھارا والی سیاست پر چل پڑے ۔ اپنی دانست میں وہ یہ سمجھے کہ میں ایک " اقتصادی قومیت " کی طرح اندازی کر رہا ہوں ۔ ان کی یہی سیاست کہ ہند میں سب ایک ہیں ، ایک دوسرے کی طرح ہیں ، انہیں صرف معاشی یوجناؤں ( منصوبوں ) کی ضرورت ہے ، ہند کی آئندہ سیاست اور موجودہ عمرانی ، مدنی ، اور فرقہ وارانہ نزاع کا باعث ہوئی ۔

وفاقی یا نامیاتی قومیت ، ان کی " اقتصادی قومیت " کے برخلاف ایک حقیقت پسندانہ رویہ تھا جس میں ایک طرف عارضی تعصبات و تنگ نظری اور تنگ انسانیت قسم کے تعاملات کے خلاف قوت کے اصول کی تعمیل تھی تو دوسری طرف تمام اخلاقی و روحانی انفرادیتوں کی رعایت تھی جس سے ایک شریفانہ مدنی تعامل ناشی ہو سکتا تھا ۔ اس نامیاتی قومیت کی لازمی شکل ایک ایسی دستوری ہیئت تھی جس میں مرکز کے پاس بین الریاستی امور ہوں اور باقی تمام شعبے اور اختیارات وفاق میں شامل اکائیوں یا ریاستوں کے پاس ہوں ۔ مسلم سیاستدان اس وفاقی آئین کو ناگزیر جان چکے تھے ۔ چنانچہ سنہ ۱۹۲۴ء سے وہ اسی انداز میں سوچ رہے تھے جب مسلم لیگ نے اس کے بارے میں ایک قرارداد پاس کی تھی ۔ سنہ ۱۹۲۸ء میں کل جماعتی موتمر ( کلکتہ کنونشن ) میں جناح نے نہرو رپورٹ پر یہ ترمیم پیش کی کہ جو محکمے وفاق کے لئے بیان کئے گئے ہیں ان کے علاوہ تمام امور پر اختیارات وفاقی ریاستوں کے لئے گردانے جائیں ۔ اس موتمر نے ان کی دیگر تجاویز کی طرح اس کو بھی ماننے سے انکار کر دیا ۔ اقبال کے تاریخی خطبہ کا باقی حصہ اسی مسئلہ سے متعلق تھا اور صاف صاف انہوں نے بیان کیا کہ ہندوستان کی آئندہ ہیئت میں وفاقی ریاستوں کے لئے تمام مابقی اختیارات تسلیم

کر لئے جائیں ۔ صرف اسی سے طاقت کا وہ توازن پیدا ہو سکتا ہے جو حقائق کے مطابق ہے اور غلبہ و استیلا کی فرقہ وارانہ کوششوں کا توڑ ہے ۔ نیز اسی اصول کے ذریعہ تمام وفاقی ریاستوں کو اپنے روحانی ورثہ کی بنیاد پر پروان چڑھنے کا موقع مل سکتا ہے ۔

سنہ ۱۹۳۰ء میں نہرو رپورٹ کو دریا برد کر دینے کے بعد طاقتور مرکزی حکومت گویا کانگریس کا بنیادی نصب العین بن گئی ۔ اس طرح سے مسلم قیادت اور کانگریس دونوں نے اپنے آپ کو ایک دوسرے کی مخالف سمتوں میں پایا ۔ دستوری سطح پر یہ ایک جنگ تھی جو دو مکاتیب خیال کی جنگ معلوم ہوتی تھی۔ کانگریس بااختیار مرکز کی حامی تھی اور مسلمان خود مختار ریاستوں کے ۔ بااختیار مرکز سے مراد ایسی وفاقی حکومت تھی جس کے پاس وہ تمام اختیارات ہوں جو وفاقی ریاستوں کو تفویض نہ کئے گئے ہوں ۔ جب کہ خود مختار صوبوں یا ریاستوں سے مراد ایسی وفاقی اکائیاں تھیں جن کے پاس وہ اختیارات ہوں جو بین الریاستی امور کے زمرہ میں نہ آتے ہوں ۔ کانگریس سندھ کی علاحدگی، سرحد میں اصلاحات وغیرہ کی حمایت کرتی تھی ، اس کا رویہ مسلم صوبوں کے قیام کے بارے میں الغرض ہمدردانہ تھا ، مگر بااختیار مرکز سے نیچے آنے کو وہ تیار نہ ہوتی تھی ۔ فرقہ واری مسئلہ کے حل کے لئے اس طرح وہ ایک مقتدر مرکز کے گرد لسانی و تمدنی و مذہبی بنیادوں پر ریاستوں کے قیام کو کافی سمجھتی تھی ۔ مگر اس صورت میں مقتدر مرکز کے سامنے ریاستوں کی اہمیت سوائے کاغذی پیرہن کے کچھ نہیں رہتی جس کو پہن کر لوگ مرکز کے پاس آیا کریں ۔ چنانچہ سنہ ۱۹۳۰ء اور اس کے بعد مسلم زعما نے مبینہ طور پر اپنی دستوری منزل فعال ریاستوں یا صوبوں کا قیام قرار دیا کہ صرف اس اصول پر کل ہند وفاق وجود میں آئے ۔

بااختیار مرکز کو قومی نصب العین قرار دے کر گویا کانگریس نے نامیاتی قومیت کو بے اثر بنا دیا تھا اور مقرون طور پر وحدانی قومیت کو اپنا لیا تھا ۔ جس کے صاف معنی یہ تھے کہ جس گروہ کی مرکز میں اکثریت ہو وہی پورے ہندوستان کا اصلی اور حقیقی مالک ہوگا ۔ اس طرح سے اس دھارمک سیاست میں اتحاد کی بجائے افتراق کا بھرپور انتظام ہو گیا ۔ چنانچہ کانگریس کی سیاست کاری تنگ نظر ہندوؤں کا شیوالہ بن گئی اور روشن خیال مسلمان اس سے سخت بد دل ہونے لگے ۔ یہ سنہ ۱۹۳۰ء اور اس کے بعد کی سیاست بالخصوص سنہ ۱۹۳۷ء کی سیاست کا خصوصی رجحان تھا ۔

کانگریس کے نقطۂ نظر سے قومی دھارا عوام کی امنگوں سے عبارت معلوم ہوتا تھا جو معاشی شعور پر مبنی ہو سکتا تھا لیکن چونکہ عوام میں معاشی شعور کی کمی تھی اس قسم کی امنگوں کا زندگی میں فعال ہونا صرف ہوائی بات تھی ۔

اصل حقیقت یہ تھی کہ یہ قومی دھارا جس کے آگے پیچھے کوئی اور سماجی مواد نہ تھا سوائے اس ٹھوس حقیقت کے کچھ نہ ہو سکتا تھا کہ لوگ ایسے ایک زبان بولنے، ایک قسم کے تہوار منانے ، ایک طرح کے رواج، میل جول، لوک ریت وغیرہ وغیرہ سے تعبیر کریں - اس کا واضح مطلب یہ تھا کہ غالب آبادی کے تمدنی پھیلاؤ میں سب تمدن غائب ہو جائیں اور اسی کے سماجی سیلاب میں بہہ جائیں - چنانچہ ایک قومی دھارے کی تحریک ملک گیر، جارحیت پسند ہندویت کی علامت بن گئی - اس طرح اندر ہی اندر کانگریس مہاسبھائی ذہنیت کے لوگوں کا اڈا بن گئی - ایک '' اقتصادی قومیت '' کے جنم دینے کی کوشش میں کانگریس نے یوں مہاسبھائی قومیت کے عفریت کو پروان چڑھایا جس کے سامنے گاندھی جی اور نہرو جی بھی بعد میں بے بس ہو گئے - کانگریس نے تطہیر کی کوشش نہیں کی - '' اقتصادی قومیت '' کے تصوری خاکے کے پیچھے اس نے ہند و تہذیب کی روحانی قدروں کو واضح کر کے عوام کے سامنے پیش کرنے کی کبھی پروا نہیں کی کیونکہ اس سے اس کے ہر مذہب و ملت وغیرہ سے بالا ہونے کے نام پر بٹا لگتا - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو عوام جن میں اپنے ملی وجود کے اثبات کے لئے بے قراری تھی تشنہ کام رہ گئے اور محض جارحیت و نفرت کے عاطفات کو مہابھارت کا احیا سمجھ بیٹھے - گاندھی جی کبھی کبھی رام راج کا ذکر کرتے تھے مگر کانگریسی مفکرین نے اس کے عمیق تصورات کو واضح کرنے اور عوام میں عام کرنے کا بیڑا نہیں اٹھایا - یہ سنہ ۱۹۳۷ء تک کے حالات ہیں - اس دور میں اقبال کے خیالات نے ایسی فضا مسلمانوں میں پیدا کردی تھی کہ اسلامی نظام حیات پر غور کرنے کی ان میں لگن پیدا ہوئی اور مسلم دانشوروں کا ایک بڑا حصہ اس کام میں لگ گیا کہ اسلام کی روحانیت کو واضح کریں - اس اعتبار سے مسلم عوام فرقہ واریت کی شریفانہ منزل میں قدم رکھ چکے تھے- اس کا آئندہ فائدہ یہ ہوا کہ تقسیم ہند کے ابتدائی جنونی دور کے بعد پاکستان میں فرقہ واری صورت حال قابل فخر رہی - کم از کم ایسے بلوے اور فسادات نہیں ہوئے جو بد قسمتی سے ہندوستان کی روزمرہ زندگی کا حصہ ہیں - اس کا پہلا تجربہ اس وقت ہوا جب سنہ ۱۹۳۷ء میں کانگریس کی حکومتیں متعدد صوبوں میں قائم ہوئیں اور ان صوبوں میں ہر طرف کانگریس کے لباس میں مہاسبھائی ذہنیت کے افراد چلتے پھرتے نظر آئے اور انہوں نے پنچایت سے لے کر بلدیہ اور بلدیہ سے لے کر صوبائی حکومت تک ایسے ایسے کام کئے کہ ہر طرف مسلمان بلبلا اٹھے- کانگریس کی پوری تنظیم میں ہر طرف نیچے سے ثانوی بلکہ صوبائی سطح تک ایسے افراد چھا گئے تھے جنہیں خود کانگریس کے نظریہ حیات کی لاج نہ تھی - اس پر بھی کانگریس نے اپنے داخلی تزکیہ کی بجائے کوشش یہ کی کہ مسلمانوں میں کانگریس اور اس کے نصب العین کو مقبول بنایا جائے - مشکل سے کوئی عام مسلمان ایسا ہوگا جس کو کانگریس کے ان مقاصد سے اختلاف ہو کہ ملک آزاد ہو ، کسانوں اور مزدوروں کی بہبود

کے لئے کام کئے جائیں اور صنعتی ترقی دی جائے ۔ یہ معاشی شعور تھا اور اسی پر کانگریس سارے لوگوں کو متحد کرنے کی مدعی تھی مگر توجہ اس نے زیادہ تر مسلمانوں پر دی کہ ان ہی میں یہ شعور جگایا جائے ۔ ہندوؤں کی حد تک وہ اس سے مطمئن تھی کہ اسے ان کے اندر مقبولیت حاصل تھی ۔ چنانچہ اپنی اس پالیسی کے تحت اس نے یہ کوشش بڑے پیمانے پر شروع کی کہ مسلمانوں کو براہ راست کانگریس میں لایا جائے ۔ ہندوستانی عوام کو وہ متجانس بنا کر ایک ہی پلیٹ فارم پر اکھٹا کرنا چاہتی تھی ۔ ۱۹ مارچ سنہ ۱۹۳۷ء اس برصغیر کی تاریخ میں اہم موڑ کی حیثیت رکھتا ہے جب کہ تمام کانگریسی اراکین اسمبلی کا آل انڈیا نیشنل کنونشن طلب کر کے نہرو نے کہا ”تعجب ہے کہ ابھی تک ایسے لوگ موجود ہیں جو مسلمانوں کو علٰحدہ گروہ تصور کر کے ہندوؤں سے سمجھوتے کا خواب دیکھتے ہیں۔ یہ انداز فکر قرون وسطٰی میں رائج ہو تو ہو موجودہ زمانے میں اسے کوئی نہیں پوچھتا ۔ آج کل ہر چیز پر اقتصادی نقطہ نظر سے غور کیا جاتا ہے۔ جہاں تک افلاس، بیکاری اور قومی آزادی کا سوال ہے ہندوؤں، سکھوں، مسلمانوں اور مسیحیوں میں کوئی فرق نہیں ۔ چوٹی کے فرقہ پرست لیڈر ہر وقت حصے بخرے اور بٹوارے کی باتیں کرتے ہیں ہمیں تو وہی مشترکہ مسائل کارفرما نظر آتے ہیں ۔“ ۸

اقبال نے ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء کو اس کے ردعمل کے طور پر جناح کو لکھا :
” بلاشبہ ہم ملک کی دیگر ترقی پسند جماعتوں کے ساتھ اشتراک و تعاون پر آمادہ ہیں لیکن ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کردینا چاہئے کہ ایشیا میں اسلام کی اخلاقی اور سیاسی طاقت کے مستقبل کا انحصار بڑی حد تک خود ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی تنظیم پر ہے ... آل انڈیا نیشنل کنونشن کا جواب دینا بہت ضروری ہے ... آپ کو چاہئے کہ فوراً ... ایک آل انڈیا مسلم کنونشن منعقد کریں ... اس میں یہ حقیقت بیان کریں کہ ہندوستان کے مسلمان ایک جداگانہ ہستی کے مالک ہیں ...“ ۹ ۔ جون سنہ ۱۹۳۷ء کو انہوں نے ایک اور معرکہ الآرا خط لکھا: ”میں سمجھتا ہوں کہ نیا آئین جس کی رو سے ہندوستان میں ایک متحدہ فیڈریشن قائم ہوگا بالکل مایوس کن ہے ... جب تک مسلم اکثریت کے صوبوں کا علٰحدہ فیڈریشن قائم نہ ہو ہندوستان میں امن قائم نہیں رہ سکتا ... ذاتی طور پر میں سمجھتا ہوں کہ بحالت موجودہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ اقلیت کے صوبوں کو نظر انداز کردیں ۔ اکثریت اور اقلیت کے صوبوں کے مسلمانوں کے باہمی مفاد کے لئے یہ بہترین طرز عمل ثابت ہوگا “۔ ۱۰ یہ خط بڑی تاریخی اہمیت کا حامل ہے ۔ دراصل اس خط میں نہ کہ سنہ ۱۹۳۰ء کے خطبہ میں اقبال نے پاکستان کی تجویز پیش کی ۔ اس میں اقبال نے سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کا تجزیہ کیا تھا اور اس کے سیاسی مضمرات واضح کر کے فلسفیانہ بصیرت سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا

کہ فیڈرل اسکیم ضرور نافذ ہوگی اور مسلمانوں کو اس کے لئے ہندوستان میں دو فیڈریشن کا مطالبہ کرنا چاہئیے اور اس کے لئے جدوجہد کرنی چاہئیے ۔ اقبال کا یہ پورا خطِ سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کے حدود میں ہے اور آنے والے دو تین سال کی سیاسی سرگرمیوں نے ثابت کردیا کہ وہی آئینی خطرات سامنے آئے جن کا ذکر اقبال نے کیا تھا اور اگرچہ اقبال ۲۱ اپریل سنہ ۱۹۳۸ء کو دنیا سے رخصت ہوگئے مگر مسلم زعما انہیں کے خطوط پر سوچنے پر مجبور ہوگئے۔ نظریۂ پاکستان اسی دور کا ایک بروزی ارتقا ہے جس کے انکشاف سے مسلم قیادت نے اپنے ان مفروضات سے نجات حاصل کی جن پر سنہ ۱۹۱۶ء سے اس کی قیادت اور آئین مدنی کا مدار تھا ۔ یہ بروزی ارتقا ۱۹۳۷–۱۹۳۸ء میں وقوع پذیر ہوا ۔

کانگریس کی مسلم رابطہ تحریک مسلمانان ہند کے ان مسلمات کے خلاف تھی کہ ہندو اور مسلم نمائندہ قائدین جمع ہوں اور ایک مستقل معاہدہ کرلیں جس کی بنیاد پر اتحاد کی مضبوط عمارت کھڑی کی جائے اور پھر مشترکہ جدوجہد کر کے ہندوستان کو آزاد کروایا جائے ۔ اس نئی پالیسی نے جو جواہر لال کی قیادت میں بڑے زور شور سے شروع کی گئی تھی کہ بلا کسی معاہدہ کے مسلمانوں کو کانگریس میں ضم کیا جائے کانگریس کے وقار کو مسلمانوں میں مجروح کیا ۔ کانگریس کے اس طرز عمل نے ہی جو سر تا سر مسلم سیاسی مسلمات کے خلاف تھا نئے دور سیاست کا آغاز کیا ۔ اسی دور نے جناح کو قائد اعظم بنایا اور مسلمانوں کو نیا نصب العین دیا ۔ کانگریس کی یہ پالیسی سیاسی آداب کے بھی خلاف تھی ۔ جناح نے مرکزی اسمبلی میں سنہ ۱۹۳۴ء سے لے کر سنہ ۱۹۳۷ء تک اپنے گروپ کے ساتھ کانگریس کا ساتھ دیا تھا ۔ اس لئے یہ توقع کی جاتی تھی کہ سنہ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد کانگریس ، جناح اور ان کی جماعت سے تعاون کرے گی ۔ صوبائی انتخابات میں جو مسلم نمائندے منتخب ہوئے تھے ان کی ۸۰ فیصد سے زیادہ تعداد جناح کی قیادت پر مجتمع ہوچکی تھی۔ خود انتخابات کے دوران اکثر مقامات پر کانگریس نے مسلم لیگ کی حمایت کی تھی اور مسلم لیگ نے کانگریس کی ۔ دونوں نے یہ انتخابات سرکار پرستوں کے خلاف جیتے تھے۔ توقع تھی کہ یہ سیاسی اتحاد ملک کی ترقی کا باعث ہوگا ۔ یہ بات خاص طور پر اس لئے بھی متوقع تھی کہ جناح اپنی جماعت کے ساتھ خود کانگریس کی طرح ہی ترقی پسند تھے مگر جب کانگریس نے صوبوں میں حکومت بنانا منظور کرلیا تو حکومت تنہا بنائی اور مسلم نمائندوں کی اس بڑی جماعت کو حزب اختلاف میں بیٹھنے پر مجبور کردیا ۔ پھر مسلم رابطہ تحریک چلا کر حکومت کے خلاف نہیں بلکہ اس مسلم نمائندہ جماعت کے خلاف محاذ کھول دیا ۔ یہ محاذ ایک جماعت کے خلاف نہیں تھا بلکہ خود اس تصور کے خلاف تھا کہ مسلمانوں کی کوئی علاحدہ تنظیم ہو۔

اس طرح سے اس عظیم جنگ کا آغاز ہوا جو کانگریس اور مسلمانوں کے

درمیان ہوئی اور اس جنگ میں کانگریس نے رجعت پسندوں بلکہ سرکار پرستوں سے بھی اتحاد کرنے میں عار محسوس نہیں کیا جس سے ملک کے سیاسی اخلاق میں بہت بڑی گراوٹ پیدا ہوئی جس کا نقصان آئندہ ہندوؤں اور مسلمانوں نیز بعد میں بھارت اور پاکستان کو اٹھانا پڑا ۔ کانگریس نے اس بات کی کوشش کی کہ خالص مسلم صوبوں میں سرکار پرستوں اور مقامی انداز میں سوچنے والوں کے ساتھ مخلوط حکومت بنائے ۔ اس کوشش میں کانگریس ناکام نہیں ہوئی ۔ ایسے موقع پر محمد علی جناح گویا فریق ثانی کے سپہ سالار تھے ۔ مسلمانان ہند کی نظریں ان پر مرکوز ہوگئیں کہ وہ کس طرح اس غیر معین اور بےشرط قومیت سے نجات دلاتے ہیں جس کے لئے کانگریس نے اپنی تمام مہم کا آغاز کیا تھا ۔

جناح نے اس جنگ کے لئے دو اصول وضع کئے ۔ مسلمانوں کی نمائندہ ایک اور صرف ایک سیاسی جماعت یعنی مسلم لیگ ہو ، مسلمان اس کی صورت میں جمع ہوں اور اسی کے ذریعہ سے اپنی قوت کے بل پر کوئی پائیدار سمجھوتہ کریں ۔ یہ وہی اصول ہے جس کی طرف مسلم قیادت شروع ہی سے مائل رہی ۔ جناح نے اس کو باقاعدہ اصول کار بنا لیا اور قرار دیا کہ مسلم لیگ ہی مسلمانوں کی نمائندہ جماعت ہے اس کے علاوہ کسی مسلمان کو کسی فریق سے گفتگو کرنے کا حق نہیں ہے ۔ اس اصول پر انہوں نے سختی سے عمل کیا اور ہندی سیاست میں یہ ان کی غیر معمولی اختراع ہے ۔ مخالفین اس کو مسٹر جناح کی ہٹ قرار دیتے تھے ۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے میثاقیت کی بنیاد پر اپنا مقام متعین کروانے کی جو شروع سے پالیسی اختیار کی تھی یہ اصول اسی کا لازمی نتیجہ اور عملی شکل تھا ۔ یعنی چوٹی کے مسلمان جو مسلم لیگ میں نہیں تھے مثلاً ابوالکلام آزاد ، حسین احمد مدنی ، رفیع احمد قدوائی وغیرہ بیشک قابل لحاظ ہستیاں تھیں مگر ہندوستان گیر ''میثاق مدن'' کو عملی جامہ پہنانے کا طریقہ یہی تھا کہ مسلمان ایک اور صرف ایک ''جماعت'' کی صورت میں منظم ہوکر ہی ایسے میثاق کے فریق بنیں جس پر مستقبل کے ہندوستان کی اساس رکھی جائے ۔ اس لئے نہایت غیر جذباتی انداز میں جناح نے ابوالکلام آزاد جیسے پرانے سیاس کو کوئی حیثیت دینے سے انکار کردیا اور ان کے بارے میں ہمیشہ سنہ ۱۹۳۷ء کے بعد سے یہ کہا کہ انہیں مسلمانوں کی ترجمانی کرنے یا ان کی طرف سے بولنے کا حق نہیں ہے ۔

جس وقت کانگریس نے سنہ ۱۹۳۷-۳۸ء میں مسلم رابطہ تحریک شروع کی وہ میثاقی مدنیت کو اپنے نصب العین سے خارج کر چکی تھی ۔ جیسا کہ اوپر گذرا جواہر لال کی ترقی پسند سیاست کا یہ منطقی حاصل تھا ۔ اب میں کانگریس کی اس پالیسی کی نسبت کچھ بیان کروں گا ۔ جیسا کہ سب ہی لوگ جانتے ہیں جواہر لال بجائے خود بہت بڑے مفکر تھے ۔ ان کی فکر بہت زیادہ جدید تھی ۔ سیاست میں ان کی نظر بہت گہری تھی ۔ یہ صحیح ہے کہ ان کو فرقہ واری مسئلہ کہیں نظر نہیں آتا تھا اور اس بات نے واقعی مسلم عوام کو چراغ پا کر

دیا تھا مگر کانگریس کو غیر میثاق پسند قومیت کی طرف لاکر گویا انہوں نے درحقیقت ایک بڑی تاریخی بصیرت کا ثبوت دیا تھا ۔ قومیں میثاقوں سے نہیں بنا کرتیں اس لئے وہ کسی ”معاہدۂ عمرانی“ کے بغیر متحدہ ہند اور ہندی قومیت چاہتے تھے ۔ ان کی مسلم رابطہ تحریک اسی بات کا مظہر تھی ۔ اس قسم کا ”معاہدۂ عمرانی“ جیسا کہ مسلم عوام اور ان کے قائدین چاہتے تھے ، سچ پوچھئیے تو ، ایک بنیادی بات چاہتا تھا وہ یہ کہ دونوں فریق اس معاہدہ پر عمل کرتے ہیں یا نہیں یہ دیکھنے کے لئے ایک تیسرا فریق ہمیشہ موجود رہے ۔ دراصل میثاقی قومیت کا یہ تخیل ایک خیال سے زیادہ حقیقت سمجھا جائے تو اس کی تہہ میں یہ نظریہ کار فرما تھا ، خواہ کتنا ہی لاشعوری کیوں نہو ، کہ انگریز اس ملک میں ہمیشہ رہیں گے اور وہ ہمیشہ ہی ثالث کے فرائض انجام دیتے رہیں گے ۔ ریمزے میکڈانلڈ کا فرقہ واری اوارڈ اس کی مثال تھا لیکن جب کہ تمام سیاسی جماعتیں عرصے سے مکمل سوراج کو ہندوستان کا قومی نصب العین قرار دے چکی تھیں یہ تصور خود بخود ناقابل عمل اور فرسودہ ہوگیا تھا ۔ خود مختاری کے حصول کے بعد میثاقی قومیت کی کوئی وقعت یا واقعاتی قیمت نہیں ہوسکتی تھی ۔ اس وجہ سے کانگریس کی نئی ابھرتی ہوئی قیادت جو موجودہ زمانہ اور اس کے تقاضوں سے خوب واقف تھی وہ ٹھیک ہی راستہ پر تھی ۔ اس نے مسلمانوں کو براہ راست کانگریس میں بھرتی کرنے اور پوری ملت کو کانگریس میں جذب کرنے کا بیڑا اٹھایا تو وہ سیاسی حقیقت کے عین مطابق تھا ۔ مگر کانگریس کی یہ غیر میثاقی اور غیر مشروط انضمامی پالیسی ہی سب مسلمانوں کو تقسیم ہند کے تصور کی طرف لے گئی ۔

مسلم رابطہ تحریک کے ساتھ ساتھ اب کانگریس کی نظریں صوباقی حکومتوں کے علاوہ مرکزی حکومت پر بھی تھیں ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقبال ، جناح ، گاندھی وغیرہ نیز مسلم لیگ اور کانگریس نے گول میز کانفرنس میں فیڈرل حکومت کے دستوری خاکہ کی جس میں ریاستوں کے والیان کو بھی نامزد نمائندہ بھیجنے کا حق دیا گیا تھا مذمت کی تھی ۔ اس کے ذریعہ کبھی روشن خیال حکومت نہ بن پاتی اور ہندوستان کے مرکز پر فرنگی راج کے حامیوں اور رجعت پسندوں کا غلبہ ہوتا ۔ اس لئے یہ توقع کی جاتی تھی کہ جب تک مرکزی دستور میں تبدیلی نہیں کی جاتی مرکز کی آئینی اسکیم ( وفاقی حکومت ) کو ہندوستان کی قومی جماعتیں نافذ نہ ہونے دیں گی ، کیونکہ ریاستوں کو وفاقی اسکیم میں ایک تہائی کا حصہ حاصل تھا ۔ مگر کانگریس نے اپنی پالیسی میں لچک پیدا کی اور وہ اس طرح کہ سنہ ۱۹۳۷ء کے انتخابات سے کانگریس نے اندازہ لگایا کہ ریاستوں میں کانگریس کی تحریک چلاکر والیان ریاست کو منتخبہ نمائندے بھیجنے کے لئے مجبور کیا جاسکتا ہے ۔ چنانچہ اس نے ریاستوں میں اصلاحات کی تحریک تیز کی ۔ والیان ریاست ان تحریکوں کا بہت دنوں تک مقابلہ نہیں کرسکتے

تھے ، خود ریاستوں کے اندر وہ نمائندہ حکومتیں قائم کرنے پر مجبور ہو جاتے نیز وفاقی ایوان میں منتخبہ نمائندوں کو بھیجنے پر مجبور ہو جاتے ۔ اس معاملہ میں واقعی کانگریسی نیتا قابل تحسین ہیں کہ انھوں نے سنہ ۱۹۳۵ء کی رجعت پسند آئینی اسکیم ھی میں سے حکومت خود اختیاری کا راستہ ڈھونڈ نکالا تھا ۔ کانگریس اب اس کا انتظار بھی نہ کرنا چاھتی تھی جب سے کہ وفاقی اسکیم میں ریاستوں کے نمائندے منتخب ہو کر آنے لگیں ۔

اب وہ اس مرکزی حکومت میں آنے کی سوچنے لگی تھی جو وائسرائے کونسل پر مشتمل ہوتی تھی اور جس کا دائرۂ اقتدار برطانوی ھند کے صوبوں پر تھا ۔ مسلمانوں کو کانگریسی حکومت کا صوبوں میں تجربہ تھا ۔ جیسا کہ اوپر گزرا کانگریس کے روپ میں یعنی اقتصادی قومیت کی آڑ میں یہاں مہاسبھائیت سے مسلمانوں کا سامنا ہوا ۔ اب مرکزی حکومت یعنی وائسرائے کونسل پر کانگریس کے قبضہ کے تصور ھی سے طرح طرح کے اندیشے مسلمانوں میں پیدا ہوتے تھے ۔ وہ سمجھے کہ مرکزی حکومت کے طاقتور وسیلے کو بھی کانگریس اس قومی دھارے میں ان کو جذب کرنے کے لئے استعمال کرے گی جو ان کی انفرادی حیثیت کو بالکل ختم کردے گا ۔ یہ پوری پالیسی ان کو میثاقی قومیت کے بنیادی تخیل کے خلاف ایک محاذ معلوم ہوئی تاکہ تمام مسلم سیاسی جماعتوں کو جڑ پیڑ سے اکھاڑ کر ان کو اقتصادی قومیت کے نام پر مہاسبھائی قومیت کی بھینٹ چڑھا دیا جائے ۔ چنانچہ مسلم نمائندوں ، جماعتوں ، بلکہ کل ملت اسلامیہ کی یہ پالیسی ہو گئی کہ وفاقی اسکیم میں مزاحمت پیدا کی جائے اور اس کے نفاذ کو جہاں تک ہو سکے ملتوی کروایا جائے ۔ ان کا ذھن اس طرف کام کرنے لگا کہ مسلم صوبوں سے کہا جائے کہ اگر کانگریس وائسرائے کونسل میں اپنا ڈیرا جماتی ہے تو مسلم اکثریت کے صوبے مزاحمت کریں گے ۔ مطلب یہ کہ اول تو ایسی حکومت نہ بننے دی جائے لیکن اگر ایسی حکومت بنے تو وائسرائے پھر ان کے لئے کوئی دوسرا انتظام کریں یعنی یا تو انتظام خود سنبھالیں یا دوسری انتظامیہ کونسل ترتیب دیں ۔ اسی طرح اگر وفاقی اسکیم کے نفاذ کا وقت آ گیا تو وائسرائے ایک نہیں بلکہ دو یا تین وفاق قائم کریں ، بہرحال ایک وفاق پر وہ کسی طرح راضی نہ ہوں ۔ مستقبل کا انہوں نے اس راہ سے یہ نصب العین مقرر کیا کہ جب انگریز ھندوستان چھوڑ کر جائیں تو ان وفاقوں کو اقتدار سونپ کر جائیں ۔ یہ ساری فکر جو ۱۹۳۷ء سے شروع ہوئی سنہ ۱۹۴۰ء تک پختہ ہوئی اور ۲۳ مارچ سنہ ۱۹۴۰ء کو قرارداد پاکستان کی صورت میں مدون ہو کر مسلم ھند کا نصب العین قرار پائی ۔

یہ بات کسی سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی تھی کہ نصب العین کے علاوہ موجود الوقت سیاسی ماحول سے نمٹنے کے لئے بھی ایک باضابطہ پالیسی یا نظریہ کی ضرورت تھی جس سے مرکزی حکومت کے مسئلہ سے نمٹا جا سکے کیونکہ آئین

سنه ۱۹۳۵ء کا مرکز سے متعلق حصه کا نفاذ هی آئنده کے لئے اقلیم هند کی مقرون منزل تھی - اس سلسله میں پالیسی وضع کرنے کا سهرا جناح کے سر ہے - انھوں نے یه حکمت عملی قرار دی که مرکز میں قومی حکومت کے قیام پر زور دیا جائے جو سارے هندوستان کے ممیز گروهوں یا ملتوں کی نمائنده حکومت هو - صرف یهی تجویز سنه ۱۹۳۵ء کے آئین کی موجودگی میں چل سکتی تھی تاکه مسلمان کانگریس یا واحد قومی دهارے والے اقتدار سے بچ سکیں - اس تجویز میں ایک خوبی تھی وه یه که اس طرح جو حکومت قائم هوتی وه سب فرقوں کی نمائنده هوتی - اس میں دو نقص بھی تھے وه یه که اس عام اصول سے مطابقت نہیں رکھتی تھی که اکثریتی پارٹی کے قائد کو بلا کر کہا جائے که وه کابینه ترتیب دے - یه مخلوط حکومت هوتی که اس میں یک جهتی هونا بھی ضروری نه هوتا یا اس کی شکل کونسل کی سی هوتی جس میں یک جهتی پیدا کرنے کا کام سربراه حکومت یعنی وائسرائے کے هاتھ میں هوتا - اس طرح سے خود " قومی حکومت " کا یه تصور اس اصول پر مبنی تھا که اقتدار اصلاً وائسرائے کے هاتھ میں ہے جو اپنے اراکین کونسل کو نامزد کرنے کا اختیار رکھتا ہے نیز اراکین کونسل میں هم آهنگی پیدا کرنے کے لئے وه اختیارات خاص کا بھی حامل ہے - بهرحال ایک خود مختار جمهوری ملک میں یه تصور نہیں چل سکتا تھا - اس میں معنویت صرف اسی وقت تک ره سکتی تھی جب تک که ملک کا اقتدار غیروں کے پاس هو - قومی حکومت کا یه تصور اس لئے قرین صحت تھا که یه سنه ۱۹۳۵ء کے آئین کے عین مطابق تھا - چونکه آئینی انتشار کی اجازت نہیں هوسکتی تھی اور کوئی صوبه وائسرائے کونسل کے اقتدار سے منحرف نہیں هوسکتا تھا اور جب تک ایسے ایک سے زیاده وفاق قائم هوتے هندوستان میں مرکز میں ایک هی حکومت کا اقتدار هوتا اس لئے جناح نے قومی حکومت کا تصور ایجاد کرکے مثبت تدبیر منزل کا ثبوت دیا - اس تدبیر پر انھوں نے یه که نه صرف سختی سے عمل کیا بلکه پوری دیانت سے عمل کیا - چنانچه جب کانگریس سنه ۱۹۴۲ء کی " هندوستان چھوڑ دو " کی مهم کے بعد نظر بند کردی گئی تھی تب بھی انھوں نے مرکز میں مسلم لیگ کے اشتراک سے کونسل بنوانے کی کوشش نہیں کی -

یه بات قابل ذکر ہے که ستمبر سنه ۱۹۳۹ء میں جب جنگ کا آغاز هوا تو برطانوی حکومت خود اس کی کوشاں هوئی که هندوستان کے مرکز میں نمائنده حکومت قائم هو جائے جو اس ملک کے کل وسائل کو انصرام جنگ میں لگادے - جوں جوں جنگ کی صورت حال اتحادیوں کے خلاف هوتی جاتی تھی برطانیه کی مرکز میں نمائنده حکومت کے قیام کی کوشش بھی بڑھتی جاتی تھی - فرانس کے جون ۱۹۴۰ء میں سقوط کے بعد لندن کے ایوان حکومت میں اس کی ضرورت اور زیاده شدت سے محسوس کی گئی که هندوستان میں ایک حد تک نمائنده حکومت وجود میں آجائے - اس عرصه میں کانگریس نے صورت حال سے فائده اٹھانے کی کوشش

کی اور مرکز میں کانگریس کی حکومت قائم کرنے کے لئے تگ و دو کی ۔ مگر بہرحال کانگریس ایک ذمہ دار جماعت تھی ۔ اس نے مستقبل کے بارے میں برطانوی حکومت سے کوئی پختہ وعدہ لیے بغیر حکومت قبول کرنا مناسب نہیں سمجھا ۔ علاوہ ازیں وہ یہ بھی چاہتی تھی کہ جو حکومت بنائی جائے اسے تمام و کمال اقتدار حاصل ہو ۔ مگر حکومت برطانیہ دفاعی مسائل کو وائسرائے کا محفوظ اختیار ہی رکھنا چاہتی تھی اور وہ اسے کسی طور حوالہ کرنا نہ چاہتی تھی ۔ چونکہ اس قسم کی حکومت کا اقتدار جو دفاعی مسائل پر حاوی نہ ہو جب کہ پوری حکومت اپنے پورے وسائل دفاع یا جنگ کے لئے وقف کر رہی ہو برائے نام ہوتا کانگریس نے ایسی حکومت بنانا پسند نہیں کیا ۔ سر کرپس مشن سنہ ۱۹۴۲ء بھی اسی لئے ناکام ہوا ۔ پورے عرصہ میں جناح نے عظیم الشان کامیابی یہ حاصل کی کہ قومی حکومت نہ کہ اکثریتی پارٹی کی حکومت قائم کرنے کے اصول پر خود کانگریس بھی آگئی ۔ چنانچہ سر کرپس سے بات چیت کے دوران کانگریس نے ''قومی حکومت'' کا نظریہ ہی سامنے رکھا ۔ علاوہ ازیں جب شملہ کانفرنس سنہ ۱۹۴۵ء میں ہوئی تو بھی اسی اصول کی بنیاد پر کانگریس بات چیت کے لئے آگے بڑھی ۔ کرپس مشن کے وقت بہت سے سیاست دانوں کا خیال تھا کہ مسلم لیگ کرپس مشن کے منصوبہ کو قبول کر کے مرکز میں حکومت قائم کرنے کے لئے قدم آگے بڑھائے ۔ کرپس منصوبہ میں اس کی پوری گنجائش تھی کہ آئندہ جو صوبے ہندی وفاق میں شامل نہ ہونا چاہیں وہ علاحدہ وفاقی حکومت بنا سکتے ہیں ۔ یہ خوش آیند بات تھی مگر جناح نے بحیثیت مجموعی تنہا ہی یہ فیصلہ کیا کہ وہ ایسی کسی حکومت کی کوشش نہیں کریں گے جس میں کانگریس نہ ہو یا با الفاظ دیگر جو قومی حکومت نہ ہو اور اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے نمائندے شریک نہ ہوں ۔ بہرحال خود قومی حکومت کے تصور کو کانگریسی سیاست میں تسلیم کر لیا جانا جناح کی بہت بڑی سیاسی فتح تھی۔ یہ ایسی فتح تھی جس کا مطلب یہ تھا کہ ہندوستان میں سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کے تحت ایسی کوئی نمائندہ حکومت قائم نہیں کی جائےگی ، کسی بھی سیاسی جماعت کی نہیں، جس کو ملک پر اقتدار کی اجارہ داری حاصل ہو جائے ۔ چنانچہ وہ وقت آیا جب اگست سنہ ۱۹۴۶ء میں نہرو نے عبوری حکومت بنائی تو مسلم لیگ یا مسلمانوں کے لئے اس حکومت میں جگہ مخصوص کرنی پڑی جس کو بعد میں مسلم لیگ نے پر کیا ۔

مسلمانوں کے حق میں ''قومی حکومت'' کا اختراع اور اس کی قبولیت مثبت تبدیلی تھی جس کی پناہ میں تحریک پاکستان زوروں سے جاری تھی ۔ پاکستان کی اس تحریک کو مہاسبھائی ذہنیت نے سنہ ۱۹۴۱-۴۲ء سے ہی تیزی سے قبول کرنا شروع کر دیا ۔ دراصل ہندوؤں میں اس زمانہ میں کئی طبقے ہوتے تھے۔ ایک وسیع المشرب طبقہ بھی تھا جس کی نمائندگی راج گوپال آچاری کرتے تھے۔

اس طبقہ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر مسلمان ساتھ نہیں رہنا چاہتے تو تقسیم کی بنیاد پر ان سے سمجھوتہ کرلیا جائے تاکہ آزادی کی منزل قریب آئے ۔ یہ طبقہ قریب قریب بے اثر تھا ۔ دوسرا طبقہ روشن خیالوں کا تھا جو سچ مچ اقتصادی قومیت کو ہی بامعنی شئے سمجھتا تھا ۔ اس کی علامت نہرو تھے ۔ یہ تقسیم کو فرقہ وارانہ زہر کی پیداوار قرار دے کر بہر نوع مخالفت کرتا تھا ۔ تیسرا طبقہ اکھنڈ بھارتی مہاسبھائیوں کا تھا جو زمانہ کی رو کو سمجھنے سے قاصر تھے وہ ہندوستان کو عہد مہابھارت میں لیجانا چاہتے تھے ۔ مگر ایسے مہاسبھائیوں کی بہرحال زیادہ تعداد تھی جن کا خیال تھا کہ چند زمین کے ٹکڑے مسلمانوں کو دے دینے کے بعد کل بھارت میں اپنی اجارہ داری بڑی سہولت سے قائم ہوجائے گی۔ ان سمجھداروں کا گڑھ کانگریس تھی اگرچہ ہندو مہاسبھا میں بھی ان کی تعداد خاصی تھی ۔ ان لوگوں میں اقتصادی قومیت کی خو بو تک نہ تھی ۔ اس طبقہ کی بعد میں علامت سردار ولبھ بھائی پٹیل بنے ۔ یہی طبقہ رفتہ رفتہ کانگریس پر غالب آگیا اور نظریہ' تقسیم کا حامی بن گیا ۔ مسلمانوں کا نظریہ' پاکستان ان چاروں اقسام سے مختلف تھا ۔ اقبال ، جناح اور مسلم قیادت اس کو میثاقی قومیت کا نعم البدل تصور کرتے تھے ۔ نہرو کی طرح مسلم قیادت کی سمجھ میں یہ بات آگئی تھی کہ فرنگی راج کے رخصت ہونے کے بعد میثاقی قومیت ناممکن بات ہوگی اس لئے انھوں نے تقسیم کا اصول ایجاد کیا تاکہ مملکتوں کی صورت میں میثاقیت کو زندہ رکھا جائے ۔ اور وہ قوت فراہم کی جائے جو ایک طرف مسلمانوں کے لئے روک ہو کہ ہندوؤں یا غیر مسلموں کو اپنے تہذیبی دائرہ میں جذب کریں اور دوسری طرف ہندوؤں کے لئے یہ ممکن نہ ہو کہ وہ مسلمانوں کو اپنے تہذیبی دائرہ میں جذب کریں ۔

اگر میثاقیت ہوتی تو اس سے بلند چیز یعنی فرنگی اقتدار اس کی بقا کا سرچشمہ ہوتا ۔ لیکن آزادی کے بعد مسلمانوں کے نزدیک یہ دو مملکتیں یا وفاق ہی ہوسکتے تھے جو اقلیم ہند میں وجود میں آتے اور ہندوؤں کو مسلمانوں میں اور مسلمانوں کو ہندوؤں میں تحلیل و فنا کے عمل سے بچا کر انفرادی ارتقا اور باہمی تعاون کا موقع فراہم کرتے ۔ ان وفاقوں کا اثر پورا ہندوستان گیر ہوتا اور اس طرح سے دونوں مملکتوں کے اندر رفتہ رفتہ روشن خیال نامیاتی قومیت یا وحدت اجتماعی وجود میں آتی ۔ یہی سبب ہے کہ پوری تحریک پاکستان کا ملتی نقطہ' ماسکہ وحدت ہند کا تصور تھا کہ پورا برصغیر ایک ہے کیوں کہ اس میں ایک ہی قسم کی متباثن ثقافتی و تمدنی قوتوں کا یہاں سے وہاں تک پھیلاؤ ہے مگر سیاسی اور مذہبی اعتبار سے اس وحدت کی تقویم دو مملکتوں سے ہوتی ہے اور یہ دونوں مملکتیں ایک دوسرے سے باہمی تعامل کے ذریعہ ان تہذیبی انفرادیتوں کی ضمانت دے سکتی ہیں جو یہاں کی آبادیوں میں پائی جاتی ہیں ۔

پاکستان کی مندرجہ بالا نظریاتی اساس ہی تھی جس کی بنیاد پر آزاد ہند کے لئے جناح اور مسلم لیگ نے ۱۶ مئی سنہ ۱۹۴۶ء کا وزارتی منصوبہ قبول کرلیا تھا ۔ اس منصوبے کی جان تین ذیلی وفاق تھے ۔ ان وفاقوں کو اپنا دستور بنانے کا حق دیا گیا تھا اور اس کے بعد مرکز کا دستور بنانے کی نوبت آتی تھی ۔ یہ دستور انگریزی راج کے رخصت ہونے کے دس برس بعد تک نافذ رہتا اور تب اس پر صوبوں یا وفاقوں کی خواہش پر نظر ثانی ہو سکتی تھی ۔ جیسا کہ ظاہر ہے نظریہ پاکستان ہند کی سیاسی تقسیم کا نظریہ تھا نہ کہ اس برصغیر کو الگ الگ ٹکڑوں میں بانٹنے کا ۔ اس کا مقصد اس کی انفرادی خصوصیت کا تحفظ تھا ۔ چنانچہ مسلم لیگ کو یہ وزارتی منصوبہ منظور کرلینے میں کوئی عار نہ ہوا جب کہ اس کا منشا ایسے میثاقی مرکز کا قیام تھا جس میں ذیلی وفاقوں کو اتنا وزن حاصل ہو کہ مرکز ان ذیلی وفاقوں پر حاوی نہ ہو سکے ۔

اس موقع پر نہرو نے حقیقت پسندی سے کام لیا ۔ انہوں نے بڑی صفائی سے اس خیال کی اشاعت کی کہ ایک مقتدر اعلیٰ دستور ساز مجلس کو اپنی مرضی سے آئین سازی سے کون روک سکتا ہے اور وہ کیسے وزارتی منصوبے کے قائم کردہ تعینات میں ہی کام کرنے کے لئے مجبور کی جا سکتی ہے ۔ یہ بات آئندہ کے ہندوستان کے بارے میں جامع اشارہ تھی ۔ ہندوستان کو ایک ہی سیاسی وحدت رکھنے کے بعد یہ توقع رکھنا کہ یہاں کے دستور ساز وزارتی پلان پر صحیفہ آسمانی کی طرح عمل کریں گے ایک غیر حقیقت پسندانہ نقطہ نظر تھا ۔ اگر پہلی دستور سازی میں وہ اس کی پابندی کرتے اور دستور بنانے کے بعد اقتدار منتقل ہو جاتا تو اس کے بعد دوسری دستور سازی میں کون سی رکاوٹ ہو سکتی تھی ؟ دستور جو پہلے سے مختلف ہوتا نافذ کیا جا سکتا تھا ۔ اس نفاذ کو روکنے کے لئے کون سے ذیلی وفاق کے پاس طاقت ہوتی ؟

نہرو نے پہلی دستور ساز اسمبلی کے لئے جو بات کہی وہ بہت بصیرت افروز تھی ۔ یا تو آئندہ ہندوستان کی مستقل ضمانت اور اس کی دستوری شکل کو ایک معین نہج پر رکھنے کا تیقن اپنی طاقت و دستوری انتظامات کے ذریعہ خود فرنگی دیتے ورنہ ایمانداری کی بات یہ ہے کہ اعلیٰ دستوری اسکیم ایک واحد مملکت کے قیام کی صورت میں خواہ وہ کتنی ہی وفاقی ہو از کار رفتہ اور بے بود ہو جاتی اور دستوری تبدیلیوں کے ذریعہ تبدیل کردی جاتی ۔ مرکزی حکومت اپنی طاقت کے بل پر اس کو نافذ کرتی ۔ نہرو کے بیانات اور کانگریس کی طرف سے ان کی تائید دراصل بہت بڑے اخلاقی مظاہر میں سے ایک ہیں ۔ انہی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت پسندی کا راستہ یہی تھا کہ اس ذیلی بر اعظم میں دو مملکتیں قائم کی جاتیں نہ کہ ایک ۔ صرف بین المملکتی میثاق ہی کو سیاسی دوام حاصل ہوسکتا تھا اور دو مملکتی نظریہ سے ہی ہندوستان میں خودکار قوتوں کی ایسی رو قائم ہو سکتی تھی جو آئندہ کے لئے فرنگی ضمانت کی محتاج نہیں ہوتی اور اس میں

اتنی قوت ہوتی کہ وہ ان مملکتوں کی اندرونی پالیسیوں نیز آئین و دستور کو ان معینہ خطوط پر رکھتی جو یہاں کی مختلف آبادیوں ، علاقائی ، لسانی اور مذہبی گروہوں کے لئے اطمینان بخش ہوتیں جیسا کہ اقبال کے نظریہ سالماتی قومیت کا تقاضہ تھا ۔

کانگریس نے تعطل دور کرنے کے لئے وزارتی منصوبہ پر مارچ ۱۹۴۷ء کے لگ بھگ تقسیم کو ترجیح دو محرکات کے ماتحت دی ایک تو وہی کہ مہاسبھائی ذہنیت کے ہندو اس کو بہترین بات سمجھنے لگے تھے کہ تقسیم سے تھوڑے سے علاقہ کی قربانی دے کر باقی پورے ہندوستان کو صرف ہندوجاتی ، اس کی ہیئیت اور تمدن کے لئے محفوظ کرلیا جاسکے گا ۔ دوسرا محرک ترقی پسندانہ تھا ۔ وہ یہ کہ " وزارتی منصوبہ " یا وفاق کی ہر اسکیم ، جس میں مرکز کمزور ہو اور وفاقی اکائیاں طاقتور ، جدید مملکت کے تصور سے ہم آہنگ نہیں ۔ جدید مملکت کے فرائض اور ذمہ داریاں بہت وسیع اور گوناگوں ہوتی ہیں جن کا تقاضہ ایک مضبوط مرکز اور طاقتور مرکزی حکمت عملی ہے ۔ آج کی حکومت کا کاروبار صرف دفاع یا رعایا کی جان و مال کی حفاظت تک محدود نہیں کیا جاسکتا ۔ اس کے کام لازمی طور پر اجتماعی زندگی کے ہر ہر شعبہ کو متاثر کرتے ہیں ۔ زر پر کنٹرول ، معاشی پیداوار کی شرح کے استقرار سے لے کر روزگار میں استحکام نیز پیچیدہ بین الاقوامی تعلقات و تجارت وغیرہ بھی حکومت کے لازمی فرائض ہیں۔ وزارتی منصوبہ سے بہرصورت ایک بہت ہی مذبذب کل ہند مملکت قائم ہوتی جس سے خود ہندوستان کو داخلی اور خارجی نقصان پہنچتا ۔ اس لئے کانگریس کی یہ پالیسی جو اس نے نہرو رپورٹ کے زمانہ سے رکھی جدید مملکت کے تصور و تقاضہ سے ہم آہنگ تھی ۔ اقتصادی قومیت کے تصور کو عملی جامہ پہنانے کے لئے بھی یہ نہایت ضروری تھی ۔ خود قائد اعظم سے مارچ سنہ ۱۹۴۶ء میں لندن کرانیکل کے نمائندہ نے پوچھا تھا کہ تقسیم پر وفاق کو کیوں نہ ترجیح دی جائے تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ تمام وفاقی مملکتوں کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ یونٹس آہستہ آہستہ وفاقی مرکز میں جذب ہوتی جاتی ہیں اور وفاقی مرکز کا اقتدار بڑھتا جاتا ہے ۔

دراصل جدید مملکتوں کی تقویم میں لابدی ہے کہ مرکز کے اختیارات و اقتدار میں اضافہ ہی ہوتا جائے ۔ خود دفاعی ضروریات مرکز کے وظائف میں اضافہ کردیتی ہیں نیز موجودہ زمانہ کے اقتصادی، مالیاتی، تجارتی نظامات بغیر وسیع مرکزی اختیارات کے قائم نہیں رہ سکتے اس لئے مرکزی ارتکاز میں ترقی ہی ہوتی جاتی ہے ۔ اگرچہ مسلمانوں نے ہر دور میں کمزور وفاقی مرکز کے لئے ہی جدوجہد کی کیونکہ ملّی تحفظ اسی کے ذریعہ ممکن تھا ، مگر کانگریس ، دیکھا جائے تو ، اس معاملہ میں صحیح راستہ پر تھی ۔ وفاقیت فی الحقیقت دور ماضی کی یادگار تھی جو موجودہ زمانہ کے تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتی تھی ۔ چونکہ

خود مختار اکائیوں کی وفاقیت ممکن نہ تھی ، اس کا متبادل راستہ صرف دو مملکتوں کا قیام ھی ھوسکتا تھا ۔ چنانچہ کانگریس کی قیادت نے اس کو آگے بڑھ کر قبول کرلیا ۔ یہ قدرت کی ستم ظریفی ھے کہ جو امر جدید زمانہ کے مطابق تھا اور ترقی پسندی و روشن خیالی بلکہ اقتصادی شعور کا مظہر تھا وھی امر ھند میں رجعت قہقری اور مہاسبھائیت کا بھی مظہر تھا۔ چنانچہ سردار پٹیل اور نہرو دونوں تقسیم پر رضامند ھوگئے ۔ اس تقسیم سے دو مملکتیں وجود میں آئیں جن کو معقول مرکزیت حاصل تھی اور ایک ساتھ یہ واقعہ روشن خیالی اور رجعت پسندی کی بہت بڑی فتح تھا ۔ ان دو متضاد حقیقتوں نے آزادی کے بعد سے برصغیر کی تاریخ سازی کی ھے ۔

بانیان پاکستان ، اقبال اور جناح روشن خیال قیادت کی علامت تھے ۔ انہوں نے سالماتی نظریہ' قومیت کو استقامت دینے کے لئے نظریہ پاکستان بطور دستوری حل پیش کیا تھا ۔ چنانچہ پاکستان کا روحانی نصب العین حدود پاکستان میں ایک ایسی ھمہ امتزاج قوم کا حصول ھے جس میں سب متفرق گروہ، امتیازی اور منفرد اجتماعات ، علاقے اور خطے زندہ و سرزندہ رہ کر وحدت پاکستان کو متشکل کریں ۔ بھارت بھی اس نصب العین کے علاوہ دوسرا راستہ اختیار نہیں کر سکتا ۔ مگر اس وقت برصغیر رجعت پسند قوتوں کے جوار بھاٹے میں ھچکولے لے رھا ھے ۔ یہ رجعت پسند قوتیں منفی قسم کی قومیں پیدا کرنے کی کوشش میں ھیں ۔ بھارت میں بجائے مثبت عاطفوں اور جذبات کے ذریعہ تمام منفرد علاقوں، خطوں اور اقوام کو متحد کرنے کے، یہ قوتیں ڈر اور خوف کے ذریعہ مصنوعی اتحاد لاگو کئے ہوئے ھیں ۔ اس قسم کا اتحاد صرف طوائف الملوکی کا باعث ھوسکتا ھے ۔ پاکستان میں بھی اس قسم کے ڈر اور خوف کے ذریعہ اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کوئی پائیدار قوم نہیں بنا سکتی ۔ ھمیں زندہ رھنے کے لیے مثبت عاطفوں کی شدید ضرورت ھے ۔

---

## کتابیات


۱- یہ خط بہت کثرت سے اشاعت پذیر ھوا ھے۔ یہاں صرف بغرض سہولت حوالہ دیا جاتا ھے
*Foundation of Pakistan : All India Muslim League Documents ;* ed. Sharifuddin Pirzada ; (Karachi, 1970); p. 336-37.

۲- چودھری خلیق الزمان : شاھراہ پاکستان ، (کراچی ، ۱۹۶۷) ، ص ۹۴۳-

۳- ارمغان حجاز ، ص ۲۸۷ -

۴- یہ تحریریں اب نایاب ہیں ۔ مگر ان کا اہم ذخیرہ رئیس احمد جعفری نے زمانہ کے دستبرد سے بچا کر "اوراق گم گشتہ" کے نام سے ۱۹۶۸ء میں زیر اہتمام محمد علی اکادیمی لاہور شایع کیا - یہاں پر اور آئندہ کے صفحات میں اسی مجموعہ سے حوالے دئے گئے ہیں - ص ۳۵۱

۵- ایسے فتووں اور شرعی آراء کا کافی و شافی مجموعہ اوراق گم گشتہ میں صفحات ۲۲۲ تا ۳۲۳ شامل ہے جن کا یہاں خلاصہ کیا گیا ہے ۔

۶- ایضاً

۷- حادثۂ مسلم بنگال سے یہ باتیں غلط نہیں ہو جاتیں

۸- عاشق حسین بٹالوی ، اقبال کے آخری دو سال ، (کراچی ، ۱۹۶۹) ص ۲۹۳-

۹- ایضاً ، ص ۲۹۶ ۔

۱۰- ایضاً ، ص ۵۸۷ ۔

# معراج مصطفوی

## جدید اکتشافات سائنس کی روشنی میں

سبط نبی نقوی

آج ہم احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلعم کی معراج کے متعلق حقائق کو بیان کر کے اپنے ایمان کو تازہ کرنے کی کوشش کریں گے اور یہ دیکھیں گے کہ موجودہ سائنس کی ترقیوں سے اس محیر العقل واقعہ پر کیا روشنی پڑتی ہے ۔ سائنس کا طالب علم ہونے کی وجہ سے ، خصوصاً طبیعیات اور ہیئت میں کچھ دخل ہونے کی وجہ سے ، میرے لئے کم و بیش ۴۵ سال سے یہ مسئلہ فکر انگیز بنا رہا ہے ۔ اور اس پر غور و فکر کے طفیل میں عالم کون و مکاں کے چند وہ پہلو سمجھ میں آسکے ہیں جن کی وضاحت کے راستے طبیعیات اور ہیئت کی بیسویں صدی کے اکتشافات نے کھول دئیے ہیں ۔

معراج کا یہ معجزہ دو حصوں پر مشتمل ہے ۔ ایک اسریٰ جس میں رسول اللہ صلعم نے رات کے وقت مسجد حرام سے مسجد اقصا تک سفر کیا ۔ اسریٰ رات کے وقت جسم کے ساتھ سفر کرنے کو ہی کہتے ہیں ۔ یہ لفظ مجرد روحانی سفر یا محض خیالی سفر کے لئے کبھی استعمال نہیں کیا جاتا ۔ قرآن کریم میں حضور اکرم کے اس سفر کے متعلق (سورۂ بنی اسرائیل۔ پہلی آیت) ارشاد ہوتا ہے

سبحٰن الذی اسریٰ بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصا الذی بٰرکنا حولہ لنریہ من آیٰتنا ، انہ ھوالسمیع البصیر ۔

پاک ہے وہ جو ایک رات اپنے بندہ کو مسجد حرام سے مسجد اقصا کہ جس کے گردا گرد ہم نے برکتیں رکھی ہیں لے گیا تاکہ ہم اسے اپنی نشانیاں دکھائیں ۔ بیشک وہ سننے والا ، دیکھنے والا ہے ۔

صحیحین کی حدیثوں سے یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ رسول مقبول نے خانۂ کعبہ میں قلب مطہر کے آب زم زم سے صاف کئے جانے کے بعد یہ سفر براق پر طے کیا ۔ براق کی رفتار اتنی تیز تھی کہ اس کا ہر قدم وہاں پڑتا تھا جہاں حد نگاہ ہوتی تھی ۔ بہ الفاظ دیگر آپ نے یہ سفر نور کی رفتار سے طے کیا ۔ آپ نے سفر کے دوران مکہ کی طرف آتے ہوئے ایک قافلہ کو دیکھا لیکن قافلہ والوں نے آپ کو نہیں دیکھا ۔ یہ تمام واقعات صحیح ترین احادیث سے ثابت ہیں اور ان پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ، چاہے وہ سمجھ میں آئیں یا نہ آئیں ۔

معجزہ کا دوسرا حصہ معراج کا ہے ۔ جس کے دوران رف رف کے اوپر مسجد اقصا سے روانہ ہوئے ۔ یہاں پر یہ بات بھی دلچسپ ہے کہ عربی میں رف رف گدہ کو بھی کہتے ہیں ۔ جب رف رف پر آپ پہلے آسمان پر پہنچے تو وہاں کے دربان فرشتوں نے آسمان میں اس وقت داخل ہونے دیا جب انہوں نے یہ یقین کرلیا کہ آپ کو وہاں داخلہ کی خدا کی طرف سے اجازت حاصل ہے ۔ یہاں آنحضرت کی ملاقات حضرت آدم سے ہوئی ۔ اس آسمان کے ایک طرف ( دائیں طرف) جنتی روحیں اور دوسری طرف ( بائیں طرف ) دوزخی روحیں تھیں ۔ آپ نے ان سب کو دیکھا ۔ پھر باری باری باقی چھ آسمانوں پر تشریف فرما ہوئے اور وہاں مختلف پیغمبروں سے ملاقات ہوئی۔ حضرت عیسیٰ اور یحیٰ علیہما السلام سے دوسرے آسمان پر، حضرت یوسف سے تیسرے آسمان پر، حضرت ادریس سے چوتھے آسمان پر، حضرت ہارون سے پانچویں آسمان پر اور حضرت موسیٰ سے چھٹے آسمان پر ملاقات ہوئی ۔ سب سے آخری ساتویں آسمان پر یعنی جنت الماویٰ میں حضرت ابراھیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی ۔

اس کے بعد آپ سدرۃ المنتہا پر پہنچے ۔ یہاں تک حضرت جبرئیل آپ کے ساتھ تھے ۔ یہاں پہنچ کر حضرت جبرئیل کی آزادی اپنی انتہا کو پہنچ گئی ۔ کیونکہ کوئی فرشتہ اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا ۔ وہاں آپ نے افق اعلیٰ پر قوت والے کو پہلی دفعہ اس کی مکمل تجلیوں کے ساتھ دیکھا ۔ پھر وہ قریب آیا یا حضور اس کے قریب ہوئے یہاں تک کہ حضور کے اور اس کے درمیان فاصلہ دو کمانوں کا یا اس سے بھی کم فاصلہ رہ گیا ۔ جو کچھ وہ اپنے بندہ پر وحی کرنا چاہتا تھا اب وہ سب کچھ اس نے وحی کیا ۔ حضور نے نہ اس پہ شک کیا نہ اس کو جھٹلایا ۔ اس تجربہ کے بعد مادی عالم کی طرف واپسی سے پہلے رسول مقبول نے اس کو ایک بار پھر دیکھا ۔ اس مرتبہ وہ سدرۃ المنتہا کے اوپر تجلی کی صورت میں نظر آیا ۔ نہ آپ کی آنکھ جھپکی اور نہ حد سے آگے بڑھی ۔ غرض کہ حضور سرور کائنات نے معراج کے دوران کتنی ہی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں۔ یہ سارا واقعہ بھی احادیث صحیحہ میں موجود ہے اور اس پر بھی کوئی شک روا نہیں ۔ لیکن بعض کافر سمجھتے تھے کہ دل کی گڑھی ہوئی باتیں ہیں یا نعوذ باللہ من ذالک دماغ کے خلل کی نشانی ۔ یہی وجہ ہے کہ اس واقعہ کو قران کریم میں سورہ و النجم (۵۳) کی پہلی اٹھارہ آیات میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:۔

۱ ۔ والنجم اذا ھوٰی۔ قسم تارے کی (یا جھرسٹ نجم کی) جب وہ ڈوبنے لگے

۲ ۔ ماضل صاحبکم و ما غوٰی۔ تمہارے رفیق (محمد) نہ راستہ بھولے ہوئے ہیں نہ بھٹکے ہوئے ہیں۔

۳ ۔ و ما ینطق عن الھوٰی۔ اور وہ کوئی بات ہوا (و ھوس) سے نہیں کہتے ۔

۴ ۔ ان ھو الاّ وحی یوحیٰ ۔ یہ جو کچھ ہے وحی ہے جو ان کی طرف وحی کی گئی ہے ۔

۵ ۔ علمہ شدید القویٰ ۔ جو سکھائی ہے ان کو نہایت قوت والے نے ۔

۶ ۔ ذومرۃٌ فاستویٰ ۔ جو زور آور ہے ۔ پھر وہ پورا نظر آیا ۔

۷ ۔ و ھو بالافق الا علیٰ ۔ وہ افق الا علیٰ کے کنارے پر تھا ۔

۸ ۔ ثم دنا فتدلیٰ ۔ پھر وہ نزدیک ہوا اور آگے بڑھا ۔

۹ ۔ فکان قاب قوسین اوادنیٰ ۔ تو رہ گیا دو کمانوں کا فاصلہ یا اس سے بھی کم ۔

۱۰ ۔ فا وحیٰ الیٰ عبدہ ما اوحیٰ ۔ پھر اس نے اپنے بندہ پر وحی کی جو وحی کرنی تھی ۔

۱۱ ۔ ما کذب الفؤا دمارایٰ ۔ جو کچھ انہوں نے دیکھا اس کو ان کے دل نے جھٹلایا نہیں ۔

۱۲ ۔ افتمرونہ علیٰ مایریٰ ۔ اب کیا تم ان سے جھگڑتے ہو اس پر جو انہوں نے دیکھا ۔

۱۳ ۔ ولقد راٰہ نزلۃ اخریٰ ۔ اور انہوں نے اس کو ایک بار پھر دیکھا اترتے میں ۔

۱۴ ۔ عند سدرۃ المنتہیٰ ۔ سدرۃ المنتہیٰ کے پاس ۔

۱۵ ۔ عندھا جنۃ الماویٰ ۔ اسی کے پاس جنت الماویٰ ہے ۔

۱۶ ۔ اذیغشی السدرۃ مایغشیٰ ۔ جب کہ سدرہ پر چھا رہا تھا جو چھا رہا ہے

۱۷ ۔ مازاغ البصر وماطغیٰ ۔ ان کی آنکھ نہ تو کسی اور طرف مائل ہوئی (جھپکی) اور نہ ڈگمگائی ۔

۱۸ ۔ لقد رایٰ من آیات ربہ الکبریٰ ۔ انہوں نے اپنے رب کی کتنی ہی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں ۔

ان آیات کریمہ سے بھی صاف ظاہر ہے کہ یہ تجربہ حضور سرور کائنات کے لئے جسم اور روح کے ساتھ مکمل ترین تجربہ تھا ۔ یہاں نہ کسی خواب کا ذکر ہے نہ روح کی باتیں ہو رہی ہیں ۔ آنکھوں نے دیکھا ۔ دماغ نے سمجھا ۔ دل نے

یقین کیا ۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی کوہ طور پر اس ہی طاقت والے کی تجلی ویسے ہی دیکھی تھی جیسے حضور نے واپسی کے موقع پر سدرۃ المنتہیٰ پر دیکھی۔ وہ غش کھا کر گر پڑے۔ ان کی لکڑی سانپ کی طرح چلنے لگی تو وہ ڈر گئے۔ اس کے خلاف حضور کی حالت کا اظہار وحئی خداوندی کے ذریعہ ہوتا ہے ''مازاغ البصر وماطغیٰ'' اللھم صل علیٰ محمد وعلیٰ آل محمد و بارک وسلم۔ قران کریم کی لطافت دیکھئے کہ سورہ والنجم جس میں رسول اللہ صلعم کے دیدار خداوندی سے سرفراز کئے جانے کا تجربہ بیان کیا جاتا ہے اس سے پہلے سورہ طور آئی ہے ۔ لیکن اس میں حضرت موسیٰ کے بیہوش ہوکر گر پڑنے کا ذکر نہیں کیا جاتا ۔ صرف طور کے ذکر سے تقابل پورا ہو جاتا ہے ۔

بہرحال ان آیات کریمہ کو پڑھنے اور سمجھنے کے بعد ہر ایک کو پورا یقین ہو جانا چاہئے کہ اسریٰ اور معراج کا تجربہ حضور سرور کائنات کو روح اور جسم دونوں کے ساتھ پورے ہوش وحواس کی حالت میں ہوا تھا ۔ اس بات کو ماننے کے لئے نہ کسی دلیل کی ضرورت ہے اور نہ کسی بحث کی ۔

لیکن انسانی سمجھ دماغ کے چند قوانین کے تحت کام کرتی ہے ۔ جب تک کوئی بات ان قوانین کے مطابق سمجھ میں نہ آجائے دل و دماغ کو تسکین نہیں ہوتی۔ دل و دماغ کی تشفی کی کوشش کرنا بری بات نہیں ہے۔ قران کریم نے اس کی اجازت دی ہے ۔ ایک روز حضرت ابراھیم نے اللہ تعالی سے پوچھا کہ آپ مردوں کو زندہ کیسے فرمائیں گے ۔ خدا کو معلوم تھا کہ حضرت ابراھیم یہ سوال کیوں کر رہے ھیں ۔ وہ تو اپنے بندوں کے دل کی باتیں جانتا ہے ۔ لیکن بنی نوع کی رھنمائی کے لئے بجائے سیدھا سادھا جواب دینے کے حضرت ابراھیم سے پوچھا گیا ''کیا تمہیں یقین نہیں ہے؟'' حضرت ابراھیم نے فوراً عرض کیا کہ یقین تو پورا ہے میں تو صرف دل و دماغ کی تسکین چاھتا ھوں ۔ چونکہ یہ بات قابل اعتراض نہیں تھی حضرت ابراھیم کی تسکین کردی گئی اور انھیں بتادیا گیا کہ مردے کیسے زندہ کئے جائیں گے ۔

بالکل اسی طرح اس بات پر بغیر کسی دلیل کے یقین کرلینے کے بعد کہ رسول اللہ صلعم کو اسریٰ اور معراج کا تجربہ بہ نفس نفیس جسم اطہر کے ساتھ ھوا ھم صرف دل و دماغ کی تسکین کے لئے موجودہ سائنس کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کر رہے ھیں ۔

آئیے اب ذرا غور کریں کہ کیا یہ واقعہ خرق عادت یا معراج رسول مقبول کسی عام قاعدہ یا عادت جاریہ کے ماتحت ھی ظھور پذیر ھوئی تھی ۔ تھوڑی سی تلاش کے بعد ایک حیرت انگیز سلسلہ واقعات ھمارے سامنے آجاتا ہے ۔ جب خدا نے اپنے کسی اولوالعزم نبی کے درجے بلند کئے تو اس نبی کے ابتدائی دور میں ھی اس قسم کے واقعات ظھور پذیر ھوئے ۔

حضرت ابراھیم کو نبوت کی نعمت کے عطا ھونے کے متعلق ارشاد ھوتا ھے

| | |
|---|---|
| وکذالک نرامی ابراھیم ملکوت السموات و الارض ۔ | اور اس طرح ھم نے ابراھیم کو آسمانوں اور زمین کے ملکوت دکھائے ۔ |

حضرت یعقوب نے خواب میں دیکھا کہ حاران میں ایک نورانی سیڑھی لگی ھوئی ھے جس کے اوپر خدا کھڑا ھے اور ان کی اولاد کو اس علاقہ پر بادشا ھی کی خوش خبری سنارھا ھے ۔ اسی طرح حضرت موسیٰ کو طور پر جلوۂ حق کا پرتو نظر آیا ۔ وھی ان کی معراج تھی ۔ دیگر انبیاء بنی اسرائیل کے مشاھدۂ ربانی اور سیاحت عالم کی تفصیل سے تورات کے صفحے معمور ھیں ۔ زرتشت کے متعلق بھی معراج کا ایک طویل افسانہ سنایا جاتا ھے ۔ بدھ مت کے ماننے والے بھی نخل حکمت کے سایہ میں گوتم بدھ کے مشاھدۂ ربانی کا ایک قصہ بیان کرتے ھیں ۔

واقعہ یہ معلوم ھوتا ھے کہ جب بھی خدا نے اپنے چنے ھوئے بندوں سے بڑے کام لینے چاھے تو ان میں ایسی قابلیتیں پیدا کردیں کہ مکان و زمان کی بندشوں سے بالاتر ایسے افعال ان سے سرزد ھونے لگے جو سہ ابعادی سوجھ بوجھ کو چکر میں ڈال کر ان کی خود اعتمادی اور ان کے خدائے مطلق پر اعتماد کو نقطۂ عروج پر پہنچادیں ۔ گو یہ واقعات مادی کارخانۂ قدرت کے توڑتے ھوئے خرق عادت کے بہترین نمونے معلوم ھوتے تھے لیکن ان کے بار بار ظہور پذیر ھونے سے یہ ظاھر ھوتا ھے کہ یہ اصل قانون قدرت کی ایک بہترین مثال ھے ۔

معراج کے واقعہ میں علمائے اسلام میں جس بات پر جھگڑا چلا آتا ھے وہ یہ ھے کہ معراج جسمانی تھی ، روحانی تھی ، یا یہ محض خواب تھا ۔ دوسری بات جس پر اختلاف ھے وہ یہ ھے کہ آیا حضور سرور کائنات محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خدا کا دیدار حاصل ھوا یا وہ محض ایک احساس تھا ۔

جہاں تک خواب کا معاملہ ھے یہ مسئلہ بالکل واضح ھے ۔ اگر اسرٰی اور معراج کے واقعات محض خواب ھوتے تو ان پر کسی جھگڑے اور اختلاف کی وجہ ھی نہیں ۔ ھر ایک عجیب وغریب خواب دیکھ سکتا ھے اگر رسول مقبول نے بھی ایک خواب دیکھا ھوتا تو اس پر کسی شبہ کی گنجائش ھی نہ تھی ۔ ھاں مادی جسم کے ساتھ ایسا واقعہ ھونا اس وقت کیا آج بھی ناممکن معلوم ھوتا ھے ۔ اس لئے معراج کے جسمانی یا محض روحانی ھونے کا معاملہ ایسا ھے جس پر اختلاف کی گنجائش رھتی ھے ۔ حضرت ابو ھریرہ ، حضرت عبداللہ ابن مسعود اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم معراج کو روحانی اور دیدار کو محض احساس کی ایک خاص کیفیت مانتے تھے ۔ ان کے خلاف حضرت ابو بکر صدیق ، حضرت عبداللہ ابن عباس اور اکثر دوسرے صحابہ کا یہ عقیدہ تھا کہ حضور کی معراج جسمانی تھی اور آپ دل کی آنکھوں سے خدا کے دیدار سے مشرف ھوئے ۔ میں ان تمام تجربات کو پوری طرح جسمانی اور طبعی مانتا ھوں ۔ اس مسئلہ پر

اشاعرہ اور معتزلہ میں بھی بہت اختلاف رہا ہے ۔ ان کی مشکلات یونانی ہیئت اور سائنس کی پیدا کی ہوئی تھیں ۔ آج سائنس کا معمولی طالب علم بھی ان سے کہیں زیادہ وقیع اور لاینحل مشکلات بیان کرسکتا ہے لیکن یہ نتیجے ہیں اس عالم کی ہیئت کذائی سے نا واقفیت کے جیسا کہ آپ آگے چل کر ملاحظہ فرمائیں گے ۔ کیونکہ اگر ہم اپنے خدا ئے واحد مطلق کو عقل کل مانتے ہیں تو یقیناً اس نے اس عالم کو بناتے وقت اس میں ایسی گنجائشیں ضرور رکھی ہوں گی کہ جب اس کے الوالعزم پیغمبر بڑی بڑی روحانی منزلوں کے سر کرنے کے لئے روانہ ہوں تو وہ مادی عالم کی طبعی اور ذہنی رکاوٹوں پر پوری طرح حاوی ہو سکیں ۔

ہم سائنس کے طریقہ سے ہی اس مشکل کو آسان کرنے کی کوشش کریں گے لیکن ہمیں مادہ سے آگے روح کی ماہیت بھی سمجھنا پڑے گی اس لئے ہم بزرگان دین کے طریقوں کو بھی نظر انداز نہیں کریں گے ۔ آج ہم مولانا روم کے بیان کردہ طریقہ پر چلیں گے وہ یہ ہے ۔

زاد دانشمند آثار قلم  زاد صوفی چیست ؟ آثار قدم
همچو صیادے سوئے اشکار شد  گام آهو دید و بر آثار شد
چند گامش گام آهو در خورست  بعد ازاں خود ناف آهو رهبرست
راه رفتن یک نفس بر بوئے ناف  خوش تر از صد منزل گا و طواف

ہم واقعات کو لے کر آثار قلم اور آثار قدم دونوں کی مدد سے ابتدائی منزلیں طے کریں گے اور پھر بوئے ناف کی رہبری سے آہوئے مقصود تک پہنچنے کی کوشش ۔ خدا سے دعا ہے کہ

تیرا نشان ملے نہ ملے یہ مرا نصیب
تو مجھ کو جستجو کے تورستہ پہ ڈالدے

آئیے پہلے اسرٰی کو سمجھنے کی کوشش کریں ۔ اس میدان میں آثار قلم اور آثار قدم دونوں بہت نمایاں ہیں کیونکہ معاملہ روشنی کی ماہیت کو سمجھنے سے بہت واضح ہو جاتا ہے ۔

ہم سوئچ دبا کر بجلی کے قمقمہ میں بجلی کی رو دوڑا دیتے ہیں ۔ وہ بھی روشنی پیدا کرنے لگتی ہے ۔ ہماری مادی زندگی کا سارا کاروبار اس روشنی ہی کے طفیل چل رہا ہے ۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ بجلی کے بلب میں روشنی کیسے پیدا ہونے لگتی ہے ۔ آپ فوراً فرمائیں گے کہ جب قمقمے کے اندر باریک تار میں بجلی گذرتی ہے تو وہ گرم ہو کر چمکنے لگتا ہے اور اس طرح روشنی کی شعائیں اس سے نکلنا شروع ہو جاتی ہیں ۔ لیکن یہ معاملہ اتنا آسان نہیں ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ بجلی کی رو (Electric current) نام ہے کسی موصل (تار) کے اندر منفی برقی ذرات " برقیوں " (Electrons) کے دوران کا ۔ ڈائنمو (Dynamo) میں ایک خاص

ترکیب سے برقیوں کو جمع کر کے ایک طرف کو دھکیلا جاتا ہے ۔ جب تار کا دوران سوئچ کے ذریعہ مکمل کردیا جاتا ہے تو وہ مجتمع برقیے (Electrons) اس میں رواں ہو جاتے ہیں ۔ یہ تار جس میں برقیے ایک دوسرے کو دھکیلتے ہوئے آگے بڑھ رہے ہوتے ہیں بنا ہوتا ہے جواہر (Atoms) کا ۔ ان جواہر کے مرکز پر مثبت برقی ذرات (Protons) اور بے بار ذرات (Neutrons) کا ایک مرکزہ (Neuclon) ہوتا ہے ۔ اس کے چاروں طرف برقیے یعنی الیکٹران مختلف مداروں (orbits) یا خولوں (shells) پر ایسے ہی گھوم رہے ہوتے ہیں جیسے سورج کے گرد سیارے ۔ جب برقی رو کے برقیے جواہر کے مرکزوں کے گرد گھومنے والے برقیوں سے ٹکراتے ہیں تو وہ ان کو ایک مدار یا خول سے دھکا دے کر دوسرے مدار یا خول پر پہنچادیتے ہیں ۔ ہر برقیہ کے ساتھ اس کے مدار کی جسامت کے لحاظ سے رواں توانائی کی ایک خاص مقدار (Momentum) وابستہ ہوتی ہے ۔ اگر برقی رو کے برقیہ سے دھکا کھاکر جوہری برقیہ توانائی کی کم رواتی مقدار (Momentum) والے مدار یا خول پر پہنچ جاتا ہے تو توانائی کی ان مقداروں میں جو فرق ہوتا ہے وہ نور کی صورت میں فوٹون (Photon) کی شکل میں خارج ہوتا ہے ۔ یہ نظریہ کوانٹم (Quantum) کا بنیادی تصور ہے جو دنیا کے تمام ماہرین طبیعیات نے پوری طرح مان لیا ہے ۔

اس نظریہ کے مطابق جوہر کے اندر برقیہ ایک مدار یا خول پر رہ سکتا ہے یا کسی دوسرے مدار یا خول پر ۔ ان دو مداروں کے درمیان چار بعد والی فضا میں برقیوں کا وجود ناممکن ہے ۔ ریاضی اور تجربہ دونوں سے یہ بات پوری طرح ثابت کی جا چکی ہے کہ دو متصلہ مداروں کے درمیان برقیہ کا وجود ممکن ہی نہیں ہے ۔ لیکن نور پیدا کرنے کے لئے برقیے (electron) ہر وقت اور اس وقت بھی ان مداروں کی درمیانی فضا کو پار کر رہے ہیں ۔ اس فضا کو پار کر رہے ہیں جہاں ان کا طبعی وجود ممکن ہی نہیں ہے ۔ بالکل ایسے ہی جس طرح ریاضی اور معمولی تجربہ کی بنا پر کسی معمولی انسان کا مسجد حرام سے مسجد اقصا تک پل بھر میں پہنچ جانا ممکن نہیں ہے ۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ یہ بھی واقعہ ہے کہ برقیے اس ممنوعہ فضا کو پار کرتے ہیں ۔ یہ تو بالکل ویسی ہی بات ہوئی جیسی رسول مقبول نے ارشاد فرمائی اور قران کریم نے اس کی تصدیق کی کہ ”سبحٰن الذی اسرٰی بعبدہ لیلاًمن المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ الذی بارکنا حولہ لنریہ من آیٰتنا“ ۔

سائنس میں جب ہم نور کی پیدائش پر بحث کرتے ہیں تو ہم کسی خارق عادت معجزہ پر بحث نہیں کر رہے ہوتے ہیں بلکہ ہم قانون قدرت اور خداوند کریم کی عادت جاریہ کی دریافت میں لگے ہوتے ہیں ۔ چنانچہ ماہرین طبیعیات نے خدا کی اس عادت اور قدرت کے اس قانون کو دریافت کرنے کی کوشش کی جس کے ذریعہ سے ایک طبعی جسم برقیہ جوہر کے اندر ایک مدار یا خول سے کود کر

ممنوعہ فضا کو پار کر کے دوسرے مدار یا خول پر پہنچتا ہے ۔ کوشش کرنے پر بات بڑی سیدھی سادی نکلی ۔

آپ جانتے ہیں ہمارے مادی عالم میں دو قسم کی طاقتیں ہیں جو ہر جگہ اور ہر وقت سرگرم عمل نظر آتی ہیں ایک قوت جاذبہ ۔ دوسری برق و مقناطیسی یا برقناطیسی قوت ۔ ہماری روزمرہ کی زندگی میں قوت جاذبہ کا راج ہے ۔ ساری چہل پہل کا اس پر ہی مدار ہے ۔ اس کی ہی وجہ سے مسجد حرام سے مسجد اقصا تک پل بھر میں پہنچنا ناممکن معلوم ہوتا ہے ۔ لیکن آئیے ذرا دیکھیں یہ قوت جاذبہ ہے کیا ؟ جس وقت نیوٹن نے قانون جذب پیش کیا تو اس کے سمجھنے میں بڑی دقت پیش آئی ۔ اس کے مطابق عالم کون و مکاں کا ہر ذرہ ہر دوسرے ذرہ کو چاہے وہ کہیں بھی ہو اپنی طرف کھینچتا ہوا مانا جاتا ہے اور اس شان سے کھینچتا ہوا مانا جاتا ہے کہ کوئی درمیانی رکاوٹ نہ اس میں حارج ہو سکتی ہے نہ اس کو گھٹا یا بڑھا سکتی ہے ۔ ہر چیز اس کے لئے شفاف بلکہ شفاف تر ہے اور ہر لمحہ اس کا عمل جاری ہے ۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر لمحہ عالم کے ہر مادی ذرہ کی طاقت ہر دوسرے مادی ذرہ تک منتقل ہو رہی ہے ۔ لیکن طاقت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک منتقل کرنے کے لئے کسی واسطے (medium) کی ضرورت ہوتی ہے ۔ جس وقت یہ بحثیں ہو رہی تھیں اس وقت تک کی ہیئت کی تحقیقوں نے یہ ثابت کردیا تھا کہ ستاروں اور سیاروں کی درمیانی فضا میں کوئی مادی واسطہ موجود نہیں ہے ۔ اب تو قوت جذب کے انتقال کی معجزانہ صلاحیت کو سمجھنے کے لئے مادیئین کو بڑی مشکل کا سامنا کرنا پڑا ۔ لیکن انہوں نے ایک مفروضہ کے ذریعہ اس مشکل کو بڑی آسانی سے حل کرلیا ۔ انہوں نے مان لیا کہ سارے عالم کون و مکاں میں ایک ایسا واسطہ پھیلا ہوا ہے جو ہر چیز میں سرایت کر جاتا ہے ۔ اس واسطہ کو اثیر کا نام دیا گیا ، اور مان لیا گیا کہ قوت جاذبہ اس کے ذریعہ ہی منتقل ہوتی ہے ۔

ابھی قوت جذب کے لئے اثیر (Ether) کی موجودگی کا جواز پیش ہی ہوا تھا کہ ھائجنس نے نور کی ماھیت کے متعلق لہروں کا نظریہ پیش کردیا ۔ لطف یہ کہ نور بھی خلا میں سفر کرتا ہے ۔ اور لہروں کے لئے بھی کسی واسطہ کی موجودگی ضروری ہے ۔ اس لئے اثیر کی اور بھی زیادہ شدت سے ضرورت محسوس ہوئی۔ اور یہ مان لیا گیا کہ اثیر تمام عالم میں پھیلا ہوا ہے اور وہ ہر شے میں سرایت کئے ہوئے ہے ۔ نور کی برقناطیسی قاطع عرضی لہریں (Electro-magnetic transverse waves) اثیر میں تیس لاکھ کلومیٹر فی سیکنڈ کی رفتار سے سفر کرتی ہیں اور ہر سیکنڈ میں اربوں بار لہراتی ہیں ۔ اس کو فولاد سے لاکھوں گنا زیادہ لچکیلا اور ہوا سے کروڑوں گنا زیادہ دباؤ والا ہونا چاہئے ۔ یہ تو بڑی ناقابل فہم باتیں تھیں ۔ ویسی ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ عقل سے بعید جیسی مذھب والوں سے منسوب کی جاتی ہیں ۔

جب اثیر کی اور خصوصیات دریافت کرنے کی کوشش کی گئی تو معلوم ہوا کہ اس مادی عالم میں لمبائی ، وزن یا وقت کسی کو بھی قیام نہیں ۔ ان سب کا مدار جسموں کے درمیان اضافی رفتاروں پر ہے ۔ یہ اس لئے کہ جس طرح ہر مادی جسم کے ساتھ لمبائی ، چوڑائی اور اونچائی وابستہ ہیں بالکل اسی طرح وقت بھی ان کا جزو ترکیبی ہے ۔ ایک گندھی ہوئی مٹی کا ٹکڑا لیجیے ۔ اس کا ایک مکعب بنا لیجیے ۔ آپ جس طرح چاہیں اس کی لمبائی چوڑائی کو کم یا زیادہ کرسکتے ہیں۔ کیونکہ ان تینوں جہتوں میں اسے آزادی حاصل ہے ۔ نظریۂ اضافیت کے مطابق وقت بھی مادی عالم کی ہر شے کا ایک ایسا ہی جزو عنصری ہے جیسے اس کی لمبائی ۔ چوڑائی اور اونچائی ۔ یہ چوتھا بعد ہے ۔ حکیم آئنسٹائین نے ثابت کیا کہ ایسی چار ابعادی فضا میں دو نقطوں کے درمیان سب سے چھوٹا فاصلہ خط مستقیم نہیں ہوگا بلکہ ایک شلجمی یعنی (Hyperbolic) منحنی ہوگا ۔ اس کا تجربی مشاہدہ بھی ہوگیا ۔ اس نے یہ بھی بتایا کہ قوت جاذبہ اصلیت میں کچھ بھی نہیں ۔ وہ چار ابعادی فضا میں مادہ کے نواح میں فضا کے اس شلجمی خم (Hyperbolic curvature) کا نتیجہ ہے ۔ اس کے ساتھ ہی نظریۂ کوانٹم اور ویو مکینکس کے ذریعہ یہ بھی ثابت ہوگیا کہ نور کا اشعاع لہروں کے ذریعہ نہیں بلکہ ضیائیوں یا فوٹانوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے ۔ گو فوٹان خود چند لہروں کے ایک جمگھٹے کا نام ہے تاہم اب قوت جاذبہ اور نور کے انتقال کے لئے عالم کون و مکان میں پھیلے ہوئے اثیر یا ایتھر کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ ہاں یہ ثابت ہوگیا کہ ہمارے عالم کی فضا تین ابعادی نہیں بلکہ چار ابعادی ہے ۔

اس ہیجان انگیز اکتشاف نے کائنات کے اس انقلاب آفریں تصور کو سمجھنے کی راہ ہموار کردی جس کی ابتدا اسرٰی اور معراج کے معجزات رسول اکرم کو عطا کر کے دست قدرت نے خود کی تھی ۔ اب تک وقت صرف ایک سمت میں بہنے والا دریا تھا جو ماضی سے حال اور مستقبل کی طرف بہتا تھا اور اس کا بہاؤ کبھی تبدیل نہ ہوتا تھا ۔ اب وہ لمبائی ، چوڑائی اور گہرائی کی تین سمتوں کی طرح کائنات کے بحر ذخار کی چوتھی سمت بن گیا ۔ اب کسی متحرک جسم کے دو نقطوں کے درمیان فاصلہ دریافت کرنے کے لئے لمبائی چوڑائی اور اونچائی کی طرح وقت کے عنصر کی تبدیلی کا شمول بھی ضروری ہوگیا * اور اب چار ابعادی کون و مکانی فضا میں

---

* تین جہتوں میں متحرک جسم کے ترسیم کے دو نقطوں کے درمیان فاصلہ $dz^2+dy^2+dx^2=ds^2$ چار جہت والی فضا میں یہ فاصلہ $c^2dt^2=dz^2+dy^2+dx^2$ چنانچہ چار ابعادی فضا میں یہ مساوات Space-time (کون و مکانی) نظام میں دو قریبی نقطوں کے درمیان فاصلہ کا تعین کرتی ہے ۔ اس کے مطابق

$$dt=\frac{\pm\sqrt{dx^2+dy^2+dz^2}}{c}$$

دو نقطوں کے درمیان فاصلہ کی جو مساوات حاصل ہوئی اس سے صاف ظاہر تھا کہ ماضی کی طرف حرکت ناممکن نہیں رہی ۔ کم از کم ریاضیاتی نقطہ نظر سے ۔ اس ذہنی انقلاب کا عام سوجھ بوجھ پر اتنا گہرا اثر ہوا کہ ایچ ۔ جی ۔ ویلس نے قصہ کہانیوں میں وقت میں سفر کرنے کی مشین کا استعمال شروع کردیا اور اس میں ماضی کی پہنائیوں کی سیر کروانا شروع کردی ۔ یہ تو خیر قصہ کہانی کی بات تھی۔ سر آرتھر ایڈنگٹن نے کون ، مکان اور جذب (Space, Time and Gravitation) پر ریاضی کی ایک معیاری کتاب میں اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اس کے مقدمہ میں فرمایا کہ چوتھی بعد کے یہ معنی ہیں کہ اگر ایک انسان کو کسی کمرہ میں ابعاد ثلاثہ کی چھٹوں طرفوں سے یعنی فرش ، چار دیواروں اور چھت سے بند کردیا جائے تو چونکہ یہ کمرہ چار ابعادی ہے اس کی چوتھی سمت کھلی رہے گی ۔ اگر اس کمرہ کے اندر بند انسان اپنی چوتھی بعد یعنی وقت کو استعمال کرنا جانتا ہو تو وہ اس ابعاد ثلاثہ کے بند کمرہ سے اس چوتھی بعد کی بساطت کو استعمال کر کے باہر بھی آسکتا ہے اور اندر بھی جا سکتا ہے اور یہ اس حالت میں ہوگا کہ کمرہ کا فرش ، اس کی چاروں دیواریں اور اس کی چھت سب اپنی جگہ جوں کی توں قائم رہیں گی ۔

یہ تو بڑی عجیب بات ہوئی ۔ اب ریاضی میں وہ باتیں ہونے لگیں جو پہلے بزرگوں کی کرامتوں کے سلسلہ میں کی جاتی تھیں ۔ اور جن کو دانشور سائنسداں حماقت ، وہم اور عقیدتمندی کے ڈھکوسلوں کا نام دیا کرتے تھے ۔ اب معلوم ہوا کہ ایسی محیرالعقل نشانیوں کا ظہور پذیر ہونا قانون قدرت کے خلاف نہیں ہے یہ صلاحیت تو انسان اور کائنات کے تعمیری عنصر میں شامل ہے ۔ ضرورت جس بات کی ہے وہ صرف یہ ہے کہ انسان کو اس صلاحیت کے استعمال کرنے کا طریقہ آنا چاہئیے۔ ہر نیا طریقہ سیکھنے کے لئے محنت کرنی پڑتی ہے ۔ تصوف کی اصطلاح میں اس کو ریاضت کہتے ہیں ۔

اس چار ابعادی بساطت رکھنے والی کون و مکانی فضا میں مادہ کی موجودگی سے ایک قسم کا خم پیدا ہوجاتا ہے اور ایک قسم کا تناؤ نمودار ہوجاتا ہے اس کو قوت جاذبہ کہتے ہیں ۔ اور اس تناؤ کو قوت جاذبہ کا میدان (Gravitational field) کہتے ہیں ۔

برق اور مقناطیس کی قوتیں اس سے مختلف ہیں ۔ اگر ایک دائرہ میں برقی رو گھوم رہی ہو تو اس کے چاروں طرف اس سے زاویہ قائمہ بناتا ہوا فضا میں ایک تناؤ پیدا ہوجاتا ہے جو مقناطیسی سوئیوں کو گھما کر اپنے ساتھ متوازی کر لیتا ہے ۔ اسی طرح اگر ایک مقناطیسی تناؤ کے میدان میں تاروں کا ایک لچھا لٹکا کر اسے تیزی کے ساتھ گھمایا جائے تو لچھے میں برقی رو پیدا ہوجاتی ہے ۔ یا اگر ایک تاروں کا لچھا لٹک رہا ہو اور اس پر اثر انداز ہونے والے مقناطیسی تناؤ کو کم یا زیادہ کیا جائے تو بھی برقی رو پیدا ہوجاتی ہے ۔ بجلی کے پنکھے اور ڈائنمو

اس کی ھی جیتی جاگتی مثالیں ھیں ۔ اس کے معنی یہ ھوئے کہ برق سے مقناطیسی تناؤ پیدا ھوتا ھے اور مقناطیس سے برقی تناؤ اور یہ دونوں تناؤ ایک دوسرے سے زاویہ' قائمہ بناتے ھوئے ھوتے ھیں ۔ لیکن ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا ۔ برقی تناؤ کی کمی یا زیادتی سے مقناطیسی تناؤ پیدا ھوتا ھے اور مقناطیسی تناؤ کی کمی یا زیادتی سے برقی تناؤ ۔ ان دونوں تناؤں کو ملا کر برقناطیسی تناؤ کہتے ھیں ۔ یہ لمبائی ، چوڑائی ، یا اونچائی سے بھی فطرتاً مختلف ھے اور وقت سے بھی ۔ چنانچہ ابعاد ثلاثہ کے ساتھ وقت کے شمول سے جو چار ابعادی فضا اور اس فضا میں تناؤ یا خم پیدا ھوتا ھے یہ اس سے بھی مختلف ھے ۔ لیکن اس میں بھی شبہ نہیں کہ یہ بھی اس فضا کے بنیادی عنصر میں شامل ھے جن کو ھم ابعاد سے ظاھر کرتے ھیں ۔ اس کے یہ معنی ھوئے کہ برقناطیسی کیفیت مادی عالم اور اس کی فضا کسی پانچویں بعد یا پانچویں بساطت کو ظاھر کرتی ھے ۔ اس کا ظہور ابتدائی ذرات (Elementary Particles) کے ان مجموعوں کی موجودگی سے نہیں ھوتا جن کو ھم جوھر یا سالمہ یا خلیہ کہتے ھیں بلکہ یہ اپنے ظہور کے لئے ابتدائی ذرات کے مجموعوں کی مرھون منت ھے ۔

ھم کوشش کر رھے تھے اسریٰ کو سمجھنے کی ۔ اس کے لئے ھمیں وقت اور برقناطیسی قوتوں کو سمجھنا پڑا ۔ اب ھم آگے بڑھ سکتے ھیں ۔ جوھر کے اندر جو برقیوں ( الیکٹرانوں ) کے مدار (orbit) یا خول (shell) ھیں وہ چار ابعادی فضا میں واقع ھیں ۔ ھم نے تجربہ سے اچھی طرح یقین کرلیا کہ وہ ان مداروں یا خولوں کی درمیانی فضا میں کبھی نہیں پائے جاتے ۔ نظریہ کوانٹم کی بنیاد اس ھی واقعہ پر ھے اور ریاضی سے بھی یہ ثابت ھے لیکن جیسا کہ پہلے واضح کیا جا چکا ھے وہ کسی نہ کسی طرح اس ممنوعہ علاقہ کو پار کرتے ھیں، بار بار پار کرتے رھتے ھیں اور اسی طرح ھم کو نور حاصل ھوتا ھے ۔ سوال یہ ھے کہ یہ نظریاتی طور پر ناممکن بات عملی طور پر ممکن کیسے ھوجاتی ھے ۔

اگر ھم ذرا غور کریں تو معلوم ھوتا ھے کہ ابتدائی ذرات (Elementary Particles) اپنی تعمیر کے لحاظ سے برقناطیسی ھوتے ھیں ۔ تموجی میکانیات (Wave mechanics) میں ان کے ایک مدار یا خول سے دوسرے مدار یا خول پر جانے کی توضیح اس طرح کی جاتی ھے کہ جوھر کے اندر قوت جاذبہ کی طاقت اگر ایک مان لی جائے تو برقناطیسی طاقت اس کے مقابلہ میں ۱۰^۴۰ یعنی دس کی قوت چالیس گنا زیادہ ھوتی ھے ۔ چنانچہ ماھرین تموجی میکانیات کا کہنا ھے کہ برقناطیسی طاقت اصلیت میں پانچویں بعد کی کارفرمائی پر منحصر ھے اس لئے جب جوھر کے اندر چار ابعادی فضا میں برقیہ کو دھکا لگتا ھے تو وہ چار بعد والی فضا سے نکل کر باھر جا پڑتا ھے اور برقناطیسی قوت کے حاوی ھونے کی وجہ سے برقناطیس کی پانچویں بعد میں سفر کرتا ھوا ایک مدار سے دوسرے مدار پر پہنچ جاتا ھے ۔ یہ برقیہ ایسی ھی فضا کو پار کرتا ھے جیسی مکہ اور یروشلم یا مادی عالم میں

کسی دو مقاموں کے درمیان ہے ۔ اور برقیہ کا یہ سفر اس شان سے ہوتا ہے کہ نہ تو تجربہ سے اس کو اس چار بعد والی فضا میں کہیں پایا جاسکتا ہے اور نہ ریاضی سےاس میں اس کا وجود کہیں ثابت کیا جاسکتا ہے ۔

آپ نے دیکھا ! موجودہ سائنس کی ترقیوں نے ہمیں دکھایا کہ مادی عالم میں ایک طبعی جسم۔ برقیہ یا الیکٹران چار بعد والی فضا سے نکل کر پانچ بعد والی برقناطیسی فضا میں سفر کرسکتا ہے ۔ جب وہ یہ چار بعد والی فضا کے فاصلے طے کرتا ہے تو اس فضا کے رہنے والے اور اس فضا کے آلات نہ اسے دیکھ سکتے ہیں نہ اس کا تعین کرسکتے ہیں ۔ اور ہم اس کی کیفیت کو مادی عالم کے عادی اشارات یعنی زبان میں بیان بھی نہیں کرسکتے ۔ تا ہم برقناطیسی بساطت میں سفر کرنے کے لئے سواری کا نام براق سے بہتر کیا ہوسکتا ہے ۔ یہ آج میں عرض نہیں کر رہا ہوں۔ یہ نام ہم نے اپنے امی نبی صلعم کی زبان سے اس وقت سنا جب دنیا نہ مادہ کی حقیقت سے واقف تھی نہ وہ جذب کو سمجھتی تھی نہ اس کے ذہن میں چار بعد والی فضا کا تخیل تھا ۔ نہ ہم برقیہ یا الیکٹران سے واقف تھے نہ برقناطیسیت سے ۔ اس وقت اضافیت (Relativity) ، کوانٹم تھیوری اور ویو میکانکس کا تو ذکر ہی کیا تھا ۔ اس وقت کون یہ سمجھ سکتا تھا کہ اس مادی عالم میں دو دور دراز مقامات کے درمیان کشش اور رگڑ سے بالا تر ہوکر سفر پل بھر میں ممکن ہوسکتا ہے ۔ اس وقت رسول مقبول صلعم محبوب دوعالم نے فرمایا کہ میں نے مسجد حرام سے مسجد اقصا تک براق پر سفر کیا ۔ اس کا ہر قدم حد نگاہ پر پڑتا تھا ۔ آپ نے مکہ کی طرف آتے ہوئے قافلہ کو دیکھا لیکن قافلہ والوں نے آپ کو نہیں دیکھا ۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ رسول مقبول نے پانچویں بعد میں اپنی پانچویں جہت بساطت کو استعمال کرتے ہوئے اپنے طبعی جسم اور روح کے ساتھ یہ سفر براق پر طے کیا ۔ یہ تو موجودہ سائنس کی مہیا کی ہوئی معلومات کے ذریعہ توضیح ہوئی اسرا ی کی ۔

ممکن ہے یہ کہا جائے کہ ایک برقیہ کے پانچویں بعد میں سفر اور ایک ذی روح مادی جسم کے اس ہی بعد میں سفر کرنے میں بہت فرق ہے ۔ یقیناً فرق تو ہے ۔ لیکن جب اجزاء ترکیبی میں پانچویں بعد کی بساطت استعمال کرنے کی صلاحیت ہے تو یہ صلاحیت ان کے مجموعہ یعنی انسانی جسم سے کس طرح سلب کی جاسکتی ہے ۔ اسرا ی کے موقعہ پر ہی اس مکمل مجموعہ نے یہ بساطت استعمال کی اور دنیا کو حیران کردیا بالکل اسی طرح جیسے آج بھی جب ایک برقیہ اس جہت بساطت کو استعمال کرتا ہے تو ماہرین طبیعیات اور ریاضی کو حیران اور پریشان کردیتا ہے ۔

اب ہم معراج کو سمجھنے کی کوشش کریں گے ۔ یہ ذرا مشکل مقام ہے ۔ کیونکہ اس میں حضور سرور کائنات نے آسمانوں کی سیر کی، دوزخی اور جنتی روحوں

کو دیکھا ، سدرۃ المنتہا تک پہنچے۔ وہاں افق اعلیٰ پر طاقت والے اور زور آور کا مشاہدہ کیا ۔ اس نے آپ کو وہ سب کچھ سکھایا جو سکھانا چاہتا تھا ۔ پھر وہ قریب سے قریب تر آیا یہاں تک کہ درمیانی فاصلہ دو کمان یا اس سے بھی کم کا رہ گیا ۔ پھر واپس ہوتے ہوئے اس کا جمال ایک موقع پر پھر دیکھا ۔ ویسے دیکھا جیسے حضرت موسیٰ نے طور پر دیکھا تھا لیکن نہ آپ کی آنکھ جھپکی نہ حد سے آگے بڑھی ۔ ان تمام واقعات کی حقیقت کو واشگاف کرنے کے لئے ہمیں نہ صرف دو کمانوں کے فاصلہ کی حقیقت کو سمجھنا پڑے گا بلکہ اس عالم کون و مکاں کی ترکیب تخلیقی کو جانچنے کے بعد یہ جائزہ لینا پڑے گا کہ کیا یہ سارے تجربات مادی جسم کے ساتھ ممکن بھی تھے ۔

پہلے دو کمانوں کے فاصلہ کی حقیقت کو سمجھ لیجئے ۔ اس سے مسئلہ کی وسعت اور مشکلوں کا اندازہ ہو جائے گا اور پھر ان کی مناسبت سے ہی کوشش کی جاسکے گی ۔ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ ایک کمان کا فاصلہ وہ ہے جہاں تک ایک بہترین کمان کا پھینکا ہوا تیر پہنچے ۔ ان کے نزدیک قاب قوسین اوادنیٰ کے معنی یہ ہوئے کہ بہترین کمان سے پھینکے ہوئے تیر کے فاصلہ سے دگنا یا اس سے کچھ کم ۔ اس نقطۂ نظر سے کوئی خاص بات پیدا نہیں ہوتی ۔ یہ فاصلہ ایک میل کے برابر ہو ، آدھے میل کے برابر ہو ، سو گز ہو ، پچاس گز ہو بہرحال فاصلہ ہے اور تین بعد والی فضا کا تصور ضرور اس کے ساتھ وابستہ ہے ۔ رسول مقبول کے جسم اور ذات باری تعالیٰ میں بہرحال فصل رہتا ہے ۔ پھر ہم جب یہ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تو ہر ایک کی رگ جان سے بھی قریب ہے ۔ پھر اس سے دو کمانوں یا اس سے کم فاصلہ کی کیا اہمیت رہ جاتی ہے ۔ بعض کا خیال ہے کہ اگر دو چلا چڑھی ہوی کمانوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملا کر لمبا لمبا رکھ دیا جائے تو اس سے جو فاصلہ حاصل ہوگا وہ کمانوں کا فاصلہ ہوگا اور قاب قوسین او ادنیٰ کے معنی ہوے کہ اتنا فاصلہ یا اس سے کچھ کم ۔ اس پر وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو اوپر بیان کیا گیا ۔ اب سو اور پچاس گز کی جگہ دس اور پانچ گز رکھ لیجئے لیکن سہ ابعادی فاصلہ بہرحال قائم رہتا ہے ۔ اسی سلسلہ میں عبداللہ یوسف علی کا خیال ہے کہ اگر دو کمانوں کے چڑھے ہوئے چلوں کو ایک دوسرے سے ملا کر رکھ دیں تو آن سے ایک دائرہ بن جائے گا اور قاب قوسین او ادنیٰ سے یہی مراد ہے ۔ اس میں رسول اور خدا میں برابری کا چکر ضرور پیدا ہو جاتا ہے لیکن کوئی خاص اہمیت نظر نہیں آتی ۔ میرا خیال ان سب سے مختلف ہے ۔ دو کمانوں کا فاصلہ یا اس سے بھی کم سے مراد یہ ہے کہ اگر دو قوسوں کے محدب خموں کو ایک دوسرے سے چھوتا ہوا رکھیں تو یہ قوس قریب قریب کے دو نقطوں پر چھوتے ہوئے ہوں گے ۔ اب اگر فاصلہ اس سے بھی کم ہو تو یہ دونوں نقطے ایک دوسرے پر منطبق ہو جائیں گے اور مماس (Tangent) کی کیفیت پیدا ہو جائے گی ۔ مجھے قاب قوسین او ادنیٰ کے بھی معنی معلوم ہوتے ہیں

کہ وہ طاقت والا اور زور آور اور رسول اکرم قریب ہوتے ہوئے اتنے قریب ہوئے کہ ایک نکتہ پر مماس جیسی کیفیت پیدا ہوگئی ۔ بلکہ انطباق جیسی ۔

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب حضور سرور کائنات خالق کائنات کے ساتھ عرش معلیٰ پر پہنچ کر ایک نقطہ پر مل گئے تو کیا وہ معاذاللہ ۔ توبہ ۔ بذات خود خدا نہیں ہوگئے ۔ آگے چل کر آپ دیکھیں گے کہ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہو سکتے ۔ عرش اور عرش معلیٰ پر خدائے لم یزال کی بساطتیں گو اس عالم کون و مکاں اور سات آسمانوں اور سدرۃ المنتہا سے زیادہ ہیں لیکن ہیں وہ بہرحال دونوں جہانوں کی انتہائی بساطتوں کے برابر کیونکہ اس ہی صورت میں عالم دوجہان کے لئے مقدر کئے ہوئے فیصلے عرش سے اثر پذیر ہو سکتے ہیں ۔ اس کے خلاف خدائے مطلق وحدہٗ لاشریک لہ کی بساطتیں لامحدود ہیں ۔ عرش معلیٰ، سدرۃ المنتہا ، سات آسمان، زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے وہ بہرحال اس لامحدود ہستی کا ایک کرشمہ ہیں جو خود اس کے برابر ہرگز نہیں ہو سکتے۔ حضور سرور کائنات کے عرش پر خدائے عزوجل کے ساتھ ایک لمحہ کے لئے مماس کی حالت میں پہنچ جانے کے یہ معنی ہوئے کہ حضور کو ایک لمحہ کے لئے اپنی اس طبعی زندگی کے دور میں مادی جسم کے ساتھ جو طبعی زندگی کا ایک لازمی حصہ ہے ایک لمحہ کے لئے وہ تمام بساطتیں حاصل ہوگئیں جو کائنات کا تعمیری جزو ہیں اور وہ علم حاصل ہوگیا جو ان بساطتوں کا لازمی نتیجہ ہے ۔ قاب قوسین او ادنیٰ کی اس سے زیادہ کوئی اہمیت نہیں ۔ ہاں یہ درست ہے کہ یہ درجہ نہ کسی انسان کو نصیب ہوا اور نہ کسی اور نبی کو ۔ یہ فضیلت تو خدا نے اپنے محبوب احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہی مخصوص کر رکھی تھی ، اور آن ہی کو زیب دیتی تھی ۔

اس کے بعد نماز اور روزوں کے فرض کئے جانے کے احکام صادر ہوئے اور واپسی پر جنت الماویٰ کے قریب سدرۃ المنتہا پر حضور سرور کائنات کو نظارہٗ جمال خداوندی پھر حاصل ہوا ۔ یہ بالکل ویسے ہی حاصل ہوا جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو لن ترانی کے بعد دیدار خداوندی کوہ طور پر حاصل ہوا تھا سدرۃ المنتہا پر بالکل ویسی ہی تجلی چھائی ہوئی تھی جیسی کبھی کوہ طور پر چھائی تھی ۔ اس وقت حضرت موسیٰ غش کھا کر گر پڑے تھے ۔ اپنی جوتیاں اتارنا بھول گئے تھے ۔ حضور سرور کائنات پر ایسی کوئی کیفیت طاری نہیں ہوئی ۔ آنکھوں نے جو کچھ دیکھا ۔ دماغ نے اس کی گواہی دی اور کسی قسم کے خوف و ہراس یا بے ادبی کا ارتکاب نہیں ہوا ۔ مازاغ البصر وماطغی ۔ کے یہی معنی ہیں ۔

یہ سب کچھ کہاں ہوا اور کیسے ہوا ؟ پچھلے زمانوں میں دنیا کی وسعت کا اندازہ نہیں تھا ۔ البیرونی نے کتاب التفہیم میں زمین سے ستاروں کے آسمان کا فاصلہ صرف ۳۹۳ ، ۵۷ ، ۲۹ ، ۲ فرسنگ دیا ہے ۔ مان لیجئے کہ وہ ۳ کروڑ فرسنگ

تھا اس وقت تین ابعادی دنیا میں پہلا ساتواں آسمان پار کرنے کے لئے اس فاصلہ کو پار کرنا ضروری تھا۔ واقعی یہ تو بڑا لمبا فاصلہ تھا اور اس کو پار کرنا بڑا مشکل سمجھا جاتا تھا۔ اس کو پار کرنے کے لئے زمہریر اور نار کے طبقوں سے گذرنا پڑتا تھا۔ پھر آسمان بھی تو پرانے خیال کے مطابق کسی شفاف شیشے جیسی چیز کے بنے ہوئے تھے۔ ان کو پار کرنا تو اور بھی مشکل ہوا لیکن اب جہاں تک فاصلوں کا تعلق ہے یہ مشکل آسان نہیں ہوئی ہے۔ ہم نے دو سو انچ کی مناظری دوربین سے اور بڑی بڑی ریڈیو دوربینوں کے ذریعہ بہت یقین کے ساتھ معلوم کرلیا ہے کہ ہمارے مادی عالم کا کنارہ ہماری زمین سے کھربوں، اربوں نوری سال دور ہے۔ اور یہ تو صرف پہلے آسمان کا کنارہ ہے کیونکہ اس کی اندرونی فضا روشنیوں یعنی ستاروں سے سجی ہوئی ہے۔ علاوہ بریں نظریہ' اضافیت نے جہاں وقت کی جہت کو استعمال کرنا ممکن بنایا وہیں یہ بھی ثابت کردیا کہ اس چار ابعادی فضا میں زیادہ سے زیادہ رفتار جو حاصل کی جاسکتی ہے وہ نور کی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر چار ابعادی عالم میں سفر کیا جائے تو نور کی رفتار سے چلنے والی تیز ترین سواری پر پہلا آسمان ہی پار کرنے میں اربوں کھربوں سال لگ جائیں گے۔ ہاں اس رفتار سے سفر کرنے والے کی عمر ٹھیری رہے گی کیونکہ اس کا وقت ساکن ہوچکا ہوگا۔ لیکن معراج کے واقعہ میں تو یہ ہوا کہ نہ صرف سرور کائنات کی عمر قائم رہی بلکہ اس مادی زمین کا وقت بھی کچھ زیادہ آگے نہ بڑھا۔ آپ روانگی کے وقت اپنے دروازہ کی کنڈی کو ہلتا ہوا چھوڑ گئے تھے۔ واپسی پر بھی وہ ہل ہی رہی تھی۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا حضور سرور کائنات کی معراج کے موقعہ پر سارا کارخانہ' قدرت اربوں کھربوں سال کے لیے ٹھہرا دیا گیا تھا؟ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ رسول مقبول کے اپنے بیان کے مطابق اس سارے واقعہ میں صرف اتنا وقت لگا تھا کہ واپسی پر آپ کے دروازہ کی کنڈی ہل ہی رہی تھی۔ اگر واقعہ یہ ہوتا کہ معراج کے دوران کارخانہ' قدرت کا وقت کے مدار پر چلنا روک دیا گیا تھا تو یقیناً حضور سرور کائنات جیسے صادق البیان اس کو ایسے الفاظ میں بیان کرتے کہ جس سے یہ مطلب کسی نہ کسی طرح نکالا جاسکتا۔

بہرحال یہ مسئلہ یقیناً بڑا مشکل ہے۔ آئیے اس کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ ہم نے آثار قلم اور آثار قدم کے ذریعہ اسریٰ کی تحقیق کے دوران یہ معلوم کیا کہ روشنی پیدا کرنے کے لئے جواہر کے اندر برقیے یا الیکٹران برقناطیس کا پانچواں بُعد یا پانچویں جہت آزادی استعمال کرتے ہیں اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ ان کے مجموعے یعنی مادی اجسام بھی اس جہت آزادی کو استعمال کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اس جہت کو استعمال کرسکتے ہیں

اگر انہیں سفر کرنے کے لئے کوئی براق جیسی سواری مل جائے چنانچہ حضور سرور کائنات نے برقناطیسی پانچویں جہت کی بساطت کو استمال کر کے براق پر مکہ سے یروشلم تک سفر کیا ۔ وہ وقت ۔ لمبائی ۔ چوڑائی اور اونچائی کی چاروں ابعاد سے ماوراء تھا اس لئے مادی عالم اور اس کی بندشیں نہ آپ کو روک سکیں اور نہ کوئی گزند پہنچا سکیں ۔ معراج کو سمجھنے کے لئے ہمیں ذی روح انسان کی ممکنہ بساطت کی جہتوں اور اس کے بعد آسمان ، سدرۃ المنتہا اور عرش کی جہتوں کو سمجھنے کے لئے فلسفہ ابعاد (Philosophy of Dimensions) کو پوری طرح سمجھنا پڑے گا ۔ اب ہم ہوئے ناف ہے آہو مقصود تک پہنچنے کی کوشش کریں گے ۔

ریاضی کی زبان میں بعد یا جہت نام ہے حد بساطت کا ۔ ایک نقطہ میں نہ لمبائی ہوتی ہے نہ چوڑائی ہوتی ہے نہ موٹائی ۔ وہ صرف ایک خیالی مقام ہوتا ہے ۔ وہ کسی سمت میں حرکت نہیں کرسکتا ۔ اس کو کوئی بساطت حاصل نہیں ہوتی ۔ اس کی بعد صفر ہوتی ہے ۔ الجبرہ میں اس کو کسی بھی عدد یا حرف کی طاقت صفر سے ظاہر کیا جاتا ہے جیسے لا۰ بحر ذخار میں کسی کی آزادی ختم ہو کر وہ فنا کا درجہ حاصل کر لیتا ہے تو وہ جذب ہوجاتا ہے واحد مطلق میں ۔ اور باقی رہتا ہے صرف ایک ہے ۔

اب اگر اس نقطہ کو ایک جہت میں حرکت کی آزادی عطا کردی جائے تو وہ آزادی کی سمت میں خط مستقیم بنائے گا ۔ اس کی آزادی کی حد اور اس کی بُعد ایک کہی جائے گی اور اس کو الجبرہ میں کسی عدد یا حرف کی طاقت ایک سے ظاہر کیا جائے گا یعنی لا ۔ اگر ایک مساوات ہو لا = ۵ تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر نقطہ کا فاصلہ محور فصلہ (axis of abcissa) سے ہر مقام پر پانچ ہوگا اور محور فصلہ کے متوازی ایک خط مستقیم بنتا چلا جائے گا ۔ لا' = ۵ ما' ہو تو ایک ایسا خط مستقیم بنتا چلا جائے گا جس میں ہر مقام پر اگر مرکز سے لا کا فاصلہ ہوگا تو ما کا ہوگا ۔

اسی طرح اگر دو جہتوں میں حرکت کرنے کی آزادی حاصل ہو تو اس سے سطح بن سکے گی اور اس کی الجبرائی مساوات ۲ کی طاقت والی ہوگی جیسے لا۲ + ب لاما + ج ما۲ = صفر نقطہ کو تین جہتوں میں حرکت کی آزادی سے مکعب بنے گا اور اس کی مساوات تین طاقت والی ہوگی مثلاً ا لا۳ + ب لا۲ ما + ج لا ما ک + د لاما۲ + ہ مای۲ + و ما۳ + ز ک۳ = صفر ۔ چنانچہ تین بعد والے مادی اجسام کو ریاضی کی زبان میں بیان کرنے کے لئے جو بھی مساوات ہوگی وہ تین طاقت والی ہوگی ۔ اور مادی عالم جس کا وقت بھی ایک لاینفک حصہ ہے اس کو بیان کرنے کے لئے چار بعد والی یا چار ابعادی ۔ تین ابعادی مساواتوں کے طبعی نمونے ہم بڑی آسانی سے بنا سکتے ہیں کیونکہ ہماری روزمرہ کی زندگی ایسے ہی

نمونوں سے معمور ہے ۔ لیکن چار ابعادی مساوات کو طبعی شکل دینا ذرا مشکل ہے ۔ لیکن جب اس کی کوشش کی گئی تو معلوم ہوا کہ اس میں ہر خط خم شلجمی یعنی (Hyperbolic) ہوگا اس کی فضا محدود بھی ہوگی اور لامحدود بھی اور اس کی شکل کچھ گھوڑے کی زین جیسی ہوگی ۔ پانچ بعد والی یا پانچ بساطتیں رکھنے والی فضا یا اس سے اعلیٰ ابعادی فضاؤں کا طبعی تصور ہم قائم نہیں کرسکتے کیونکہ ہماری سہ ابعادی فضا کا کوئی نمونہ اس کو ظاہر کرنے کے قابل نہیں ہے ۔ اس کو صرف ریاضی کی مساواتوں سے ہی ظاہر کیا جاسکتا ہے ۔

میں نے ابعاد یا بساطتوں کی حد کے ساتھ علم کا ذکر کیا تھا ۔ آگے بڑھنے سے پہلے ضروری ہے کہ اس کے متعلق بھی اپنے خیالات کو ذرا واضح کرلیں ۔ ہم جانتے ہیں کہ ایک دو ابعادی سطح پر دو ایسے مثلث کھینچے جائیں جن کے تینوں ضلعے برابر ہوں تو وہ دونوں مثلث بالکل برابر ہوں گے ۔ ہم اس مسئلہ کو ثابت کرکے یقینی علم حاصل کرنا چاہتے ہیں ۔ یہ صرف اس طرح ممکن ہے کہ ایک مثلث کو دوسرے مثلث پر منطبق کیا جائے ۔ لیکن وہ دونوں مثلث تو ایک سطح مرتفع پر کھنچے ہوئے ہیں ۔ ان میں سے ہر ایک تین خطوط سے گھرا ہوا ہے اس لئے ایک مثلث دوسرے کی حدود کو پار کرکے دوسرے پر منطبق ہو ہی نہیں سکتا ۔ اس کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ ہم ایک مثلث کو بہت احتیاط کے ساتھ قینچی سے کاٹ لیں پھر تیسری جہت میں اوپر اٹھائیں اور پھر ان دو جہتوں میں سرکاتے ہوئے لیجاکر اسے دوسرے مثلث پر رکھدیں ۔ چونکہ ان دونوں مثلثوں کے تینوں ضلع برابر ہیں وہ ایک دوسرے کو ڈھانپ لیں گے اور ہم یہ بات پورے یقین کے ساتھ ثابت کرسکیں گے کہ وہ دونوں مثلث ایک دوسرے کے بالکل برابر ہیں ۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ دو ابعادی سطح پر مکمل علم حاصل کرنے کے لئے ہمیں تین ابعادی بساطتوں کو استعمال کرنا پڑا جب کہیں ہمارا علم یقینی اور مکمل ہوا ۔

اب فرض کیجئے کہ ہمارے صفر بعد والے نقطہ کو احساس عطا ہوجاتا ہے اور اس کے ایک طرف سے پن چبھائی جاتی ہے ۔ چونکہ اسے کسی سمت میں حرکت کی آزادی حاصل نہیں ہے اس لئے وہ چبھن تو محسوس کرے گا لیکن وہ اس کی وجہ کے متعلق علم حاصل نہیں کرسکے گا ۔ اب اگر ایک سمت میں حرکت کی آزادی مل جائے تو اس سمت کے تجربات کے متعلق تو وہ کچھ علم تو حاصل کرسکے گا کہ یہ چبھن کہاں سے ہو رہی ہے اور کس قسم کی چیز چبھ رہی ہے لیکن پورا علم حاصل کرنے کے لئے اسے زیادہ آزادیوں کی ضرورت ہوگی ۔ لیکن باقی تمام جہتوں سے واردات کا محض تجربہ اس کے لئے ممکن ہوگا ۔ علم حاصل کرنا ناممکن ۔ ایک تین بعد والے مادی جسم کے لئے تین ابعادی تجربات کے متعلق تو علم حاصل ہوسکے گا لیکن ان سے اعلیٰ ابعادی واردات کی وجہ اور ان کا علم دریافت نہیں کرسکے گا ۔ ہم نے اسرا ی کے متعلق تحقیق کرتے وقت دیکھا تھا کہ

اس عالم کی فضا کم سے کم پانچ ابعادی ہے اور مادی اجسام کو اس پانچویں بعد کے استعمال کرنے کی آزادی بھی حاصل ہے ۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک ذی روح انسان مادہ کی تین جہت کے علاوہ وقت اور برقناطیس کی جہتوں میں بساطتیں استعمال کر کے علم حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ہمارے عالم کون و مکاں کی بساطتیں کہاں تک پھیلی ہوئی ہیں اور کیا ان کو استعمال کرنے کی انسان کامل میں صلاحیتیں بھی موجود ہیں یا نہیں ۔

غیر اقلیدسی علم ہندسہ (Non-Euclidian Geometry) میں یہ بات تو انیسویں صدی میں ہی معلوم ہوگئی تھی کہ غیر اقلیدسی فضا شلجمی ہو تو اس میں دو نقطوں کے درمیان چھوٹے سے چھوٹا فاصلہ شلجمی منحنیوں پر واقع ہوگا ۔ اگر غیر اقلیدسی فضا کروی ہو تو دو نقطوں کے درمیان چھوٹے سے چھوٹا فاصلہ دوائر عظیمہ (Great circles) پر واقع ہوگا ۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ستاروں سے خارج ہونے والی نور کی ریڈیو کی شعاعیں فضائے بسیط میں خطوط مستقیم میں تو بہرحال سفر نہیں کریں گی ۔ یا وہ شلجمی خطوط پر ہوں گی یا دوائر عظیمہ پر ۔ اب جب کہ ہم دو سو انچ کی مناظری دوربینوں کے ذریعہ اپنے عالم کون و مکاں کی انتہائی حدود کے بالکل قریب پہنچ گئے ہیں تو یہ بات ممکن ہو گئی کہ اس متنازعہ فیہ مسئلہ کا فیصلہ کر لیا جائے کہ فضا غیر اقلیدسی شلجمی ہے یا کروی ۔ یہ بات تو ۱۹۱۹ء میں سورج گہن کے موقعہ پر نظریہ اضافیت کی جانچ کرنے پر ثابت ہو گئی تھی۔ ایک ستارے کی شعاع جب سورج کے بالکل قریب سے گذری تو وہ خط مستقیم میں نہ تھی ۔ وہ کچھ مڑ گئی تھی ۔ خط مستقیم سے یہ انحراف اس سے زیادہ تھا جو میکسول کے برقناطیسی نظریہ کے مطابق ہونا چاہئے تھا اور اس کے بہت قریب تھا جو نظریہ' اضافیت کے مطابق چار ابعادی فضا میں ہونا چاہئے ۔ یعنی شلجمی خم کے مطابق لیکن انحراف بالکل اتنا نہیں تھا جتنا کہ آئنسٹائن نے اپنے نظریہ کے مطابق حساب لگا کر بتایا تھا ۔ اب جو امریکہ میں اربوں کھربوں نوری سال کے فاصلہ پر واقع کہکشانی نظاموں سے آنے والی نور اور ریڈیو کی شعاعوں کے خم کی پیمائش کی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ خم نہ تو شلجمی فضا کے مطابق ہے نہ کروی فضا کے مطابق نہ میکسول کے برقناطیسی نظریہ کے مطابق اور نہ اقلیدسی خط مستقیم میں۔ اور ہونا بھی یہی چاہئے تھا کہ یہ فضا کم سے کم پانچ ابعادی ہے اور اس کی اعلیٰ حد ابھی یقین کے ساتھ متعین نہیں کی جاسکتی ۔ بہرحال یہ بات قطعی طور پر تجربہ اور ریاضی دونوں سے ثابت ہے کہ ہمارے عالم کون و مکاں کی فضا کی بساطتیں بہت زیادہ ہیں ۔ یعنی اس فضا میں نہ صرف لمبائی ، چوڑائی، اونچائی، وقت اور برقناطیسی جہتوں میں سفر ممکن ہے بلکہ ان کے علاوہ اور بھی راستے ہیں جن کو استعمال کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ کوئی ان کو استعمال کرنے کا طریقہ جانتا ہو اور اسے براق یا رف رف جیسی سواری دستیاب ہو جائے ۔ ہم اب تک سائنس کے طریقوں سے ابعاد خمسہ کی

کارفرمائیوں کو سمجھنے میں کامیاب ہوسکے ہیں لیکن ریاضی میں ان کی کوئی حد مقرر نہیں کی جاسکتی اور تجربہ نے بھی انکا تعین ابھی تک نہیں کیا ہے ۔

ایک انسان کو کسی قید خانہ میں چھ فٹ اونچی دیوار سے بند کردیجئے ۔ اگر اس کو تیسری بعد یعنی اونچائی کی جہت میں سات یا آٹھ فٹ اونچا کودنے کی مشق ہو تو وہ آسانی کے ساتھ اس قید خانہ سے باہر نکل کر آزاد ہوسکتا ہے ۔ اگر اس ہی انسان کو ایک کمرہ میں فرش چار دیواری اور چھت میں بند کردیجئے تو وہ وقت کی چوتھی بعد کو استعمال کر کے کمرہ کی چوتھی بعد سے باہر آسکتا ہے ۔ ہم نے دیکھا کہ ایک برقیہ چار بعد کی ممنوعہ فضا کو پانچویں برقناطیسی بعد میں سفر کر کے پار کرتا ہے ۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ارض و سماوات ، سدرۃ المنتہا اور عرش معلیٰ کی بساطتوں کی حد کیا ہے اور انسان کی بساطتوں کی حد کیا ہے ۔ اس کے بعد ہی ہم یہ سمجھنے کے قابل ہوسکیں گے کہ حضور سرور کائنات کیسے جسم اطہر کے ساتھ عرش معلیٰ تک پہنچے اور خدا کے ساتھ قاب قوسین او ادنیٰ یعنی مماس کی فضیلت حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے ۔ اس کے لئے ہمیں اس عالم کون و مکاں یعنی دو جہاں کی ہیئت کذائی کو سمجھنا ضروری ہے ۔

سورۃ انبیا (۲۱) کی تیسویں اور بتیسویں آیات میں ارشاد ہوتا ہے :

| | |
|---|---|
| اولم یرالذین کفروا ان السمٰوات والارض کانتا رتقاً ففتقنٰھما ؕ وجعلنا من الماء کل شیء حی ؕ افلایؤمنون... و جعلنا السماء سقفاً محفوظاً ۔ | کیا نہیں دیکھا ان منکروں نے کہ آسمان اور زمین منہ بند تھے پھر ہم نے ان کو کھولا اور بنائی ہم نے ہر چیز جس میں جان ہے پانی سے ۔ اور بنایا ہم نے آسمان کو ایک محفوظ چھت ۔ |

اس کے معنی یہ ہوئے کہ آسمان اور زمین ایک بند حالت میں تھے ۔ گویا ایک بند جرم بنیادی تھا اس بند جرم بنیادی کے کھلنا شروع ہونے پر آسمان اور زمین کی پیدائش شروع ہوئی ۔ یہ دلچسپ حقیقت خداوند علیم و بصیر نے اپنے امٌی نبی پر اس وقت وحی فرمائی جب دنیا میں کسی کو نہیں معلوم تھا کہ یہ عالم کون و مکاں ایک جرم بنیادی کے اب سے چھ سے دس ارب سال پہلے پھٹنے پر وجود میں آیا اور برابر پھیلتا چلا جارہا ہے ۔ یہ بات تو بیسویں صدی آخری نصف میں طبیعات ، کیمیا اور ہیئت کی ترقیوں سے اب کہیں معلوم ہوئی ہے ۔ پھر آسمان کے تصور کو سقفاً محفوظاً کے الفاظ سے بیان فرما کر بساطتوں کی حد کا بیان فرما دینا یقیناً ایک معجزانہ لطافت کلام نہیں تو اور کیا ہے ؟۔ اگر آسمان دس جہتی یا عشرہ ابعادی ہے تو تین ، چار ، یا پانچ جہت والی ہستیاں اس کو پار نہیں کرسکتیں ۔ یہ ان سب کے لئے ایک محفوظ چھت ہے ۔ یہ اعلیٰ ابعادی عالم کے لئے بھی ایک حد ہے ۔ ایک چھت ہے کہ جس سے آگے کم بساطتیں

رکھنے والی ہستیاں نہیں جا سکتیں ۔ بہرحال جرم بنیادی کے کھلنا شروع ہوئے پر ارض و سمٰوات کی تکمیل کے متعلق سورۃ الاعراف (۷) کی ۵۴ ویں آیت کے شروع حصہ میں ارشاد ہوتا ہے ۔

ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوٰی علی العرش ۔

کچھ شک نہیں تمہارا پروردگار اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں بنایا پھر جا ٹھہرا عرش پر

یہ چھ دن چوبیس گھنٹے والے زمین کے دن نہ تھے کیونکہ زمین ، چاند ، سورج تو بہت بعد میں بنے ہیں یہ خداوندی دن تو آفرینش کے ساتھ شروع ہوگئے تھے ۔ ان میں سے ہر ایک دن ہزاروں لاکھوں برسوں پر پھیلا ہوا تھا ۔

سورۃ الحج (۲۲) سورۃ المعارج (۷۰) کی آیات نمبر ۴ میں یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ یوم اللہ ہزاروں زمینی سال کے ہوتے ہیں ۔

الحج (۲۲) آیت ٤٧ ۔ و ان یوماً عند ربک کالف سنۃ مما تعدون ۔

اور ایک دن تیرے رب کے یہاں ہزار سال کے برابر ہے جو تم گنتے ہو ۔

المعارج (۷۰) ایت ٤ ۔ تعرج الملئکۃ والروح الیہ فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنۃ ۔

چڑھینگے اس کی طرف فرشتے اور روحیں اس دن جس کی لمبائی پچاس ہزار برس ہوگی ۔

اس ہی طرح قران کریم کی اور آیات ہیں جن سے یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ چھ دن جن میں زمین و آسمان بنے چوبیس گھنٹہ والے دن نہیں تھے بلکہ وہ یوم اللہ تھے جن کا تعین ہزاروں لاکھوں برسوں میں کیا جاسکتا ہے ۔ یہ چھ دن جن میں سماوات اور ارض پیدا ہوئے صرف چھ سماوی دور تھے ۔ ان چھ ادوار میں ارض و سماوات کی تکمیل کی تفصیل بھی قران کریم میں درج کردی گئی ہے وہ ہمارے نقطہ نظر سے بہت دلچسپ ہے ۔ سورۃ الانعام (۶) کی پہلی آیت میں ارشاد ہوتا ہے ۔

الحمد للہ الذی خلق السموات والارض و جعل الظلمٰت والنور ۔

سب تعریف ہے اس اللہ کی جس نے بنائے آسمان اور زمین اور پیدا کیا ظلمت اور نور کو

حٰم السجدہ (۴۱) کی آیت نمبر ۱۰ میں ارشاد ہوتا ہے ۔

ثم استوٰی الی السماء و ہی دخان فقال لہا وللارض ائتیا طوعاً او کرہاً قالتا اتینا طائعین ۔

پھر وہ مخاطب ہوا آسمان کی طرف جب کہ وہ دھواں جیسا تھا اور زمین کی طرف اور کہا ان سے آؤ خواہ خوشی سے یا ناخوشی سے ۔ انہوں نے کہا کہ ہم خوشی سے آتے ہیں ۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ آسمان اور زمین کا ارتقاء ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ہی ہونا تھا ، الگ الگ نہیں ۔ یعنی مادی اجسام کی بساطتیں اور ان کی حدیں ہی اس عالم کے نظام کی تکوینی بنیادیں ہیں ۔ وہ ایک دوسرے سے الگ ہو ہی نہیں سکتیں ۔

قرآن کریم نے اسی سورۃ حم سجدہ میں چھ سماوی ادوار میں ہم آہنگی کے ساتھ ارض وسماوات کے ارتقاء کی تفصیل بھی ارشاد فرمادی ہے ۔ اس کے تین بڑے دور ہیں جن میں سے ہر ایک کے دو چھوٹے دور ہیں جن کو ایک ایک دن کا نام دیا گیا ہے ۔ پہلے بڑے دور یا دو دنوں میں مادہ کا ارتقاء ہوتا ہے ۔ دوسرے بڑے دور کے دو روز میں زمین کی ٹھوس سطح بنتی ہے اور پانی میں حیات نمودار ہوتی ہے ۔ اس دور میں عرش پانی کے اوپر ہے ۔ آخری بڑے دور کے دو روز میں انسان نمودار ہوتا ہے ۔ سات آسمانوں کی تکمیل ہوتی ہے ان کے قانون مقرر ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ عرش معلیٰ پر قائم ہوتا ہے۔ آیہ میں ارشاد ہوتا ہے ۔

| | |
|---|---|
| قل اء نکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین و تجعلون لہ انداداً ذلک رب العلمین ۔ | کہو کیا تم اس سے انکار کرتے ہو جس نے بنائی دو دن میں زمین اور برابر کرتے ہو اس کے ساتھ اوروں کو ۔ وہ ہے رب عالموں کا ۔ |

موجودہ تکوینیات کے مطابق جرم بنیادی کے کھلنے پر اب سے کوئی دس ارب سال پہلے چند منٹ کے اندر ابتدائی ذرات (elementary particles) سے مادہ بنا ۔ وہ برقناطیسی دباؤ اور پھٹنے کے اثر سے پھیلتا چلا گیا ۔ شروع میں اس کا درجہ حرارت کروڑوں درجہ بلند تھا ۔ پھیلنے پر وہ ٹھنڈا ہوا ۔ جذب کی طاقت برسرکار آنے لگی اور آخرکار اس میں مادی ذرات نے دھوئیں کی سی کیفیت پیدا کردی ۔ اس حالت میں قوت جاذبہ نے اس میں گردش پیدا کردی اور وہ ٹکڑوں میں بٹ گیا ۔ یہ وہ ٹکڑے تھے جن کے بعد میں کہکشانی نظام بنے ۔ ان میں ایک ہمارا کہکشانی نظام بھی تھا جس میں زمین کو تعمیر کرنے والا مادہ موجود تھا ۔ یہ پہلے دن کی کہانی ہوئی ۔ جب یہ کہکشانی نظام اور پھیلے اور ٹھنڈے ہوئے تو ہر کہکشانی نظام میں اجرام سماوی یا ستارے وغیرہ بننا شروع ہوئے ۔ اس دور میں سورج اور زمین اور دوسرے سیارے اور ستارے بنے ۔ یہ دوسرا دن تھا ۔ یعنی قرآن کریم کے مطابق جس کی آج تکوینیات (Cosmology) سے بھی تصدیق ہوتی ہے ۔ پہلے دو دنوں میں مادہ پیدا ہوا اور کہکشانی نظام بنے اور زمین بنی ۔ ابھی تک اس نظام میں بروئے کار بساطتیں صرف وہ تھیں جو مادہ ، وقت اور ان کی جائے وقوع کی فضا کی تھیں ۔ مادہ سے نور اس وقت بھی خارج ہو رہا تھا اور یقیناً اس کے پھیلاؤ کی ایک بڑھتی ہوئی حد بھی تھی ۔ بہ الفاظ دیگر پانچویں برقناطیسی جہت بساطت بھی برسرکار تھی اور اس کی حد پر پہلا آسمان روشنیوں

یعنی ستاروں سے مزین کیا گیا ۔

اس عالم کون و مکاں کی تکوین میں دوسرا بڑا دور بھی دو روز کا تھا ۔ یعنی پیدائش سے لے کر اس دور کے خاتمہ تک چار روز ہوئے ۔ ان کی تفصیل قرآن کریم نے یہ بتائی ہے ۔

| | |
|---|---|
| حٰم سجدہ ۔ و جعل فیہا رواسی من فوقہا و برك فیہا وقدر فیہا اقواتہا فی اربعة ایام سوآء للسائلین | اور اس نے زمین پر پہاڑ بنائے اس میں برکت رکھی اور اس میں سامان معیشت مقرر کیا چار دن میں تمام طلبگاروں کے لئے برابر۔ |

اس کے معنی یہ ہوئے کہ جب زمین ٹھنڈی ہوئی تو اس پر کھنکھناتی ہوئی مٹی کی چٹانیں بننا شروع ہوئیں اور پہاڑ بنے ۔ اور ٹھنڈا ہونے پر بارشیں شروع ہوئیں جن کا پانی کھنکھناتی ہوئی مٹی کو بہاکر گڑھوں میں لے گیا ۔ شروع آفرینش سے اگر گنا جائے تو یہ تیسرا دن تھا ۔ چوتھے دن میں پہلے گڑھوں میں جمع کالی کیچڑ اور پھر پانی میں ذی حیات خلیے پیدا ہونا اور ارتقاء پانا شروع ہوئے اور زمین پر سب سائلوں کے لئے نامیاتی اور غیر نامیاتی غذائیں پیدا ہوئیں اور سامان معیشت بھی ، یہ چوتھے دن کی وارداتیں ہیں ۔ حیات کا ظہور مادہ میں ایک نئی بساطت کا اضافہ تھا لیکن ابھی تک اسی عالم میں سب سے زیادہ بساطتیں رکھنے والی مخلوقات پانی میں پرورش پارہی تھیں ۔ شاید اسی دور کے متلق سورۃ ھود (۱۱) کی ساتویں آیت میں ارشاد ہوتا ہے ۔

| | |
|---|---|
| وکان عرشہ علی الماء لنبلوکم ایکم احسن عملا ۔ | اور تھا عرش پانی پر تاکہ آزمائے کہ تم میں کون اچھا کام کرتا ہے |

اس سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ عرش کوئی تخت جیسی چیز نہیں جس پر ہیبت و جلال والی کوئی ہستی جلوہ افروز ہو ۔ بلکہ عرش مادی عالم کی بساطتوں کی وہ انتہا ہے جہاں سے ہر قابل فہم اور ناقابل فہم بلکہ بے انتہا بساطتوں کی مالک ہستی کے ارادے اور احکام عالم کون و مکان میں عادت جاریہ کی بساطت کے ہر درجہ کی ممکنات کے مطابق سلسلہ اسباب و عمل میں مقدر ہو کر مجبور طبعی میں تبدیل ہوئے ہیں ۔

اس مسئلہ کے واضح ہو جانے کے بعد کہ پہلے چار روز میں جب تک سب جاندار پانی میں تھے اور عرش معلےٰ پانی پر تھا شاید ابھی تک حکم ربانی کے مطابق پہلا آسمان اور زمین ہم آہنگی کے ساتھ ارتقا کر رہے تھے ۔ اور قدرت حسن عمل کی جانچ میں لگی ہوئی تھی ۔ اب آخری دو روز کے تیسرے بڑے دور کی کہانی بھی اس ہی حم سجدہ کی بارھویں آیت میں ارشاد ہوتی ہے ۔

فقضٰھن سبع سموات فی یومین و اوحیٰ فی کل سماء امرھا وزینا السماء الدنیا بمصابیح وحفظاً ذالک تقدیر العزیز العلیم ۔

پھر دو دن میں سات آسمان بنائے اور اتارے ھر آسمان پر اس کے احکام اور دنیا کے آسمان کو چراغوں سے مزین کیا اور ان کو محفوظ کیا ۔ یہی زبردست جاننے والے کی تقدیر ھے ۔

اس آیۂ کریمہ سے صاف ظاھر ھے کہ جب زیادہ سمجھ اور زیادہ ذھانت والے جانور پانی سے نکل کر خشکی اور ھوا میں پھیلنے لگے یعنی جیسے جیسے زیادہ بساطتیں رکھنے والے ذی حیات وجود میں آئے پہلے آسمان سے اعلیٰ درجہ کے آسمان بننا شروع ھوگئے ۔ یہ پانچویں دن کی کہانی ھوئی ۔ چھٹے سماوی دن میں زمین پر آدم پیدا ھوتے ھیں ۔ اس میں خدا خود اپنی روح پھونکتا ھے ۔ ان کو ارادہ بخشا جاتا ھے اور تمام مخلوقات سے زیادہ علم عطا فرما کر خلیفہ فی الارض کا درجہ بخشا جاتا ھے ۔ سات آسمان مکمل ھوتے ھیں ۔ فرشتے حضرت آدم کو علم کی فضیلت کی بنا پر سجدہ کرتے ھیں اور خدا عرش پر قیام فرماتا ھے ۔ یہ چھٹے روز کا احوال ھے ۔

ھم نے جہتوں اور ابعاد کو سمجھنے کی کوشش میں دیکھا تھا کہ ابعاد یا بساطت کی حدود کے بڑھنے سے علم کی وسعت زیادہ ھوتی جاتی ھے ۔ فرشتوں سے انسان کی علم کی فضیلت کے معنی ھیں اس کی ابعاد یا بساطت کی حدود کی فضیلت۔ سب سے بڑے فرشتہ کی آزادی کی حد سدرۃ المنتہا پر ھے ۔ لیکن اس سے آگے صرف عرش ھے اور اس سے نیچے جنت الماویٰ ھے ۔ انسان کامل کی جبرئیل پر علم کی فضیلت کے معنی یہ ھوئے کہ انسان کامل کی آزادی کی حد سدرۃ المنتہا سے پرے عرش تک پہنچتی ھے ۔ اور یہ عالم کون و مکان کی آخری حد ھے جہاں سے پروردگار کے ارادے تقدیر عالم میں تبدیل ھوتے ھیں ۔ لیکن یہ ریاضیاتی آزادی کی بھی آخری حد ھے جو اس عالم کون و مکاں کی انتہا ھے ۔ سات آسمان آخری دور میں بنائے گئے ۔ یہ بغیر کسی سہارے کے ایک پر ایک واقع ھیں۔ ھر آسمان کے قانون اور قاعدے الگ ھیں ۔ عرش سب پر حاوی ھے ۔ اس کو شکل سے یوں سمجھئے ۔

اس شکل میں پہلے ، دوسرے ، تیسرے وغیرہ آسمانوں ، سدرۃ المنتہا یا عرش کے لئے جو دائرے دکھائے گئے ھیں ان کی کوئی اھمیت یا اصلیت نہیں۔ صرف ھر دور میں قابل استعمال آزادیوں کی حدیں متعین کرنے کے لئے خیالی خطوط کھینچدیے گئے ھیں ۔ جیسے ساتویں آسمان سے پرے سدرۃ المنتہا جہاں تک پہنچنے کی آزادی بزرگ ترین فرشتہ حضرت جبرئیل کو حاصل ھے ۔ یہاں وہ اپنی اصل صورت میں نظر آئے لیکن وہ اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے تھے ۔ ان کے علم

کی بھی حد ہے ۔ وہ زمین پر بھی تشریف لاتے تھے ۔ رسول اللہ صلعم سے بات چیت بھی کرتے تھے ۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ نیچے درجہ کی تمام آزادیاں استعمال کرسکتے تھے لیکن آگے قدم نہیں بڑھا سکتے تھے ۔ انسان کا علم فرشتوں سے زیادہ ہے اس لئے حضور سرور کائنات جو انسان کامل تھے سدرۃ المنتہا سے آگے تک کی آزادی رکھتے تھے اور شب معراج میں خدا کی عنایت اور مہربانی سے آپ نے وہ آزادی استعمال کی اور اس جگہ پہنچے جہاں عالم کون و مکاں کی تقدیر کے لکھے جانے کی آواز سنائی دیتی تھی اور پھر قاب قوسین او ادنیٰ کا درجہ حاصل کرنے کی فضیلت پائی ۔ صل اللہ علی محمد وسلم ۔

اس کونیاتی نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو ان باتوں کے معنی واضح ہوجاتے ہیں کہ پہلے آسمان پر آپ نے ایک طرف جنتی روحیں دیکھیں اور دوسری طرف دوزخی روحیں ۔ یا عرش ، زمین اور آسمانوں سب پر حاوی ہے یا خدائے تعالیٰ اپنے بندوں کی رگ جاں سے بھی قریب تر ہے ۔

ان آزادیوں کا استعمال اس وقت ہی کوئی معنی اور اہمیت رکھتا ہے جب جسم کے ساتھ ہو کیونکہ یہ آزادیاں تو توانائی کے ان ذرات ہی کی ہیں جن کو ہم مادہ کہتے ہیں اور یہ آزادیاں مادہ کے اس ٹکڑے جسم کو اس وقت ہی حاصل ہوتی ہیں جب اس کو روح سے سرفراز کردیا جاتا ہے ۔ حساب کے روز جنت یا دوزخ میں جانے سے پہلے روح کو جسم میں پھر واپس آنا پڑے گا ۔ اس کے بعد ہی دیدار خداوندی اور عیش جنت کا لطف کوئی معنی رکھے گا ۔ وہ محض روح کا تماشہ نہیں ہوگا ۔ یہ ہمارے ایمان کا جزو ہے ۔ موت کے بعد پھر زندہ کئے جانے کو مانے بغیر ہم مسلمان نہیں ہوسکتے ۔ حیات بعد موت کے متعلق پرانی سائنس کی روشنی میں یقیناً کچھ دقتیں محسوس ہوتی تھیں ۔ اس وقت مادہ کو نہ مٹ سکنے اور نہ پیدا ہوسکنے والی حقیقت سمجھا جاتا تھا ۔ اب تو وہ بھی کسی کی توانائی کے ابتدائی ذرات کا ایک تماشہ اور اشارہ کن کی صورت ہے ۔ سائنس کی بیسویں صدی کی ترقیوں کی روشنی میں اس کو سمجھنا زیادہ مشکل نہیں ۔ تاہم اس موضوع پر بحث کرنے کی اس وقت مہلت ہے اور نہ موقع ۔ لیکن یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ جس طرح ہم میں سے خوش قسمت لوگ روز حساب کے بعد اپنے جسم اور روح کے ساتھ جنت الماویٰ میں پہنچ کر خداوند عالم کے دیدار سے سرفراز ہوسکیں گے بالکل اسی طرح معراج کی شب میں حضور سرور کائنات جسم اور روح کے ساتھ خداوند عالم کے دیدار اور اس کے ساتھ تماس سے سرفراز ہوئے ۔

جس وقت حضور سرور کائنات پہلے آسمان کی سیر کررہے تھے اس وقت آپ نے دیکھا کہ اس کے ایک طرف دوزخ ہے اور دوسری طرف جنت ۔ یہ بات موجودہ تکوینیات یعنی (Cosmology) کے نقطہ نظر سے بہت دلچسپ ہے ۔ ہمیں معلوم

ہے کہ پہلے آسمان سے کم جہات کی طرف جو عالم ہے وہ اس وقت پھیل رہا ہے۔ یہ سلسلہ ابھی کتنے ہی ہزار ملین سال جاری رہےگا یعنی یہ عالم ابھی کئی ارب سال تک پھیلتا رہےگا ۔ اس پھیلاؤ کی وجہ سے ہمارے عالم کی کثافت برابر گھٹ رہی ہے ۔ جب یہ کثافت گھٹ کر ایک خاص حد پر پہنچ جائےگی تو پھیلاؤ رک کر سکڑاؤ سے بدل جائےگا اور پھر سکڑاؤ کتنے ہی ارب سال برابر جاری رہےگا یہاں تک کہ اس عالم کا درجۂ حرارت کروڑوں اربوں درجہ تک بلند ہوجائےگا اور وہ ویسے ہی جرم ابتدائی کی سی حالت میں پہنچ جائےگا جس کے پھٹنے سے ہمارا مادی عالم اب سے کوئی دس ارب سال پہلے عالم وجود میں آیا تھا ۔ شاید آئندہ حالت اس سے مختلف ہو ۔ اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا ۔

بہرحال وہ دلچسپ بات جس کی طرف میں اس وقت توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں یہ ہے کہ پہلے آسمان کے اندر کی فضا جس کو ستاروں کے چراغوں سے سجایا گیا ہے وہ پھیلاؤ اور سکڑاؤ کے قانون کے تابع ہے ۔ اس کو قیام نہیں ۔ فلسفہ کی زبان میں اس کو فانی کہیں گے لیکن وہ بساطت کبریٰ جس میں یہ سارا تماشہ ہو رہا ہے وہ اس جرم بنیادی کے پھٹنے سے پہلے بھی موجود تھی۔ اس کی آزادی کی حدیں اس جرم کی آزادی کی حدوں سے بالا تر ہیں۔ وہ اس کے سکڑاؤ کے بعد بھی باقی رہیں گی۔ یہ بات پہلے واضح کی جا چکی ہے کہ پہلے اور ساتویں آسمان کی درمیانی حدیں اپنی بساطتوں کے لحاظ سے جنت کے مختلف مدارج میں بٹی ہوئی ہیں ۔

رسول مقبول کی معراج مبارک سے جو بات واضح ہو جاتی ہے وہ یہ ہے کہ ایک انسان کامل کی بساطتوں کی حدیں عرش اعلیٰ پر منتہی ہوئی ہیں ۔ مذہب کا بس یہی اصل مقصد ہے کہ وہ ذی روح انسان کے مادی جسم کی ایسی تربیت کرے کہ اس کی روح اپنی ممکنہ بساطت کے انتہائی عروج تک پہنچنے کی صلاحیت پیدا کرے ۔ یہ بات ضبط نفس کے ذریعہ ہی حاصل ہو سکتی ہے ۔ ایک بچے کا دل چاہتا ہے کہ وہ اپنا وقت لہوو لعب میں گذارے ۔ پڑھنے لکھنے اور نظم و ضبط کی ریاضت اس کو بہت گراں ہوتی ہے ۔ لیکن بڑے ہو کر مادی دنیا میں ترقی کے لئے اسے نظم و ضبط کا خوگر بننا ہی پڑتا ہے ۔ یہ مذہبی نظم و ضبط کا حال ہے ۔ مادی عالم کی زندگی میں اگر اس نظم و ضبط کو اپنالیا جائے تو روح میں ایسی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ترقی کرتی ہوئی اعلیٰ ترین مقام تک پہنچ سکتی ہے ۔ اس کے معنی یوں سمجھ لیجئے کہ جیسے ہم ایک برقی دوران میں گنجائش (Capacitance) ، امالیت (Inductance) ، مزاحمت (Resistance) وغیرہ میں مختلف قسم کے امتزاجوں سے مختلف قسم کی برقناطیسی اشعاع پیدا کرتے ہیں ۔ ان میں کوئی اشعاع ایسا ہوتا ہے کہ وہ مادہ کی موٹی سی موٹی تہوں میں سرایت کر کے پار ہو جاتا ہے جیسے کائناتی شعاعیں ۔ بعض اشعاع ہوتے تو کافی زوردار ہیں جیسے بالائے بنفشی شعاعیں لیکن اوزون کی چند ملی میٹر موٹی تہہ

ان کو جذب کرلینے کے لئے کافی ہوتی ہے ۔ بعض ریڈیو شعاعیں کرہ ہوائی میں چند ہزار فٹ کی بلندی پر پہنچ کر جذب ہو جاتی ہیں لیکن دوسری لہریں عالم کون و مکاں میں برابر پھیلتی اور بڑھتی رہتی ہیں ۔ یہی حال روح کا سمجھ لیجئے۔ برقناطیسی شعاعیں پانچویں بعد بساطت کی مرہون منت اور اس کی کارفرمائی کا نتیجہ ہیں ۔ روح مادہ میں اس سے اعلیٰ ابعادی آزادی کا مظہر ہے ۔ جب تک کوئی فرد زندہ رہتا ہے ان آزادیوں کی کارفرمائی مادہ کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے ۔ موت واقع ہونے پر وہ ایسی ہی فضائے بسیط میں رواں دواں مصروف کار رہتی ہیں جیسے برقناطیسی لہریں ۔ جس طرح برقناطیسی لہروں کو منبع سے خارج ہونے کے بعد بعید ترین فاصلے طے کرنے کے بعد بھی ایک بالکل نئے ایریئل اور ریڈیوسٹ میں جمع کر کے اس آواز کو جو مدتوں پہلے کسی اور فضا اور کسی اور حالات میں پیدا ہوتی تھی از سر نو زندہ کیا جاسکتا ہے ، بالکل یہی حال حساب کے روز روحوں کا ہوگا ۔ وہ توانائی کے ان ذرات کے مجموعوں پر جن کو ہم مادہ یا جسم کا نام دیتے ہیں پھر جمع کردی جائیں گی ۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جسم کے بنانے والے ذرات بھی وہی ہوں گے جو پہلے تھے ۔ جسم کے مادی ذرات تو زندگی میں ہی لمحہ بہ لمحہ بدلتے رہتے ہیں ۔ اور یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ پھر اس زمین پر ہی جسموں کو روحوں کے ساتھ باردگر پھر جمع کیا جائے ۔ جس طرح موجودہ سائنس کی تکوینیات نے اب سے چودہ سو برس بعد قرآن کریم کے اس بیان کی تصدیق کی ہے کہ مادی عالم کو ایک بند جرم کے کھولنے پر پیدا کیا گیا اور اس کی انتہا ایک منشی کی پوتھی کے لپیٹ لئے جانے کی طرح ہوگی اسی طرح تجربہ یہ بھی ثابت کردے گا کہ روحوں کو پھر جسموں کے ساتھ وابستہ کردیا جائے گا ۔ صرف وہ جسم اور روحیں آزادی کی اس حد کو جس کو پہلے آسمان کا لقب دیا گیا ہے پار کرسکیں گی جنہوں نے اپنی پہلی مادی زندگی میں ان کو مذہبی نظم و ضبط کے ذریعہ ترقی کے قابل بنالیا ہوگا ۔ شیطان ، اس کی ذریات اور وہ انسان جنہوں نے نفسانی خواهشوں کی لذت گیری کے لیے شیطان کی پیروی کی ہوگی اس حد کو پار نہیں کرسکیں گی اور اس کا مقدر دوزخ کی آگ میں جلتے رہنا ہوگا ۔

اس بحث سے برزخ کے معاملہ پر بھی روشنی پڑتی ہے ۔ جب تک یہ پہلے آسمان کے اندر کا عالم پھیل رہا ہے ابھی اس میں دوزخ یا جنت کی کیفیت نہیں ۔ وہ روحیں جنہوں نے اعمال صالح سے اپنے آپ کو ترقی کے قابل بنالیا ہے یقیناً اپنے حسب مقدور پہلے ، دوسرے ، تیسرے ، چوتھے ، پانچویں اور چھٹے آسمان کے پرے پہنچ سکتی ہیں ۔ رسول مقبول کی مختلف آسمانوں پر مختلف انبیاء کرام سے ملاقات کے یہی معنی ہیں ۔ لیکن دوزخ اور جنت کی زندگی کی کیفیات حشر کے روز روحوں کو جسموں کے ساتھ دوبارہ وابستہ کئے جانے کے بعد ہی شروع ہوں گی اور یہ موقع اس وقت آئے گا جب اس عالم کو ایک لکھی ہوئی پوتھی کی طرح پھر لپیٹنا شروع کردیا جائے گا ۔

دوسری بات جو اور سمجھ لینا چاہئے وہ یہ ہے کہ اسلام نے اللہ کا تصور بہت نازک اور عجیب و غریب پیش کیا ہے ۔ وہ یہ کہ وہ آپ کی شہہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے ۔ عرش کا تصور یہ ہے کہ وہ آسمانوں اور زمین سب پر حاوی ہے اور یہ سب اس میں سمائے ہوئے ہیں ۔ یہ صرف اس وقت ہی ممکن ہو سکتا ہے کہ خداوند عالم کو ایسی ہستی مانیں جس کی بساطتیں ایک سے لے کر لامتناہی ہیں ۔ ہر آسمان بساطتوں کی حد کا نام ہے اور عرش بساطتوں کی وہ انتہا ہے جہاں ارادۂ رب العالمین ، عالموں کی تقدیر میں تبدیل ہوتا ہے ۔ اس صورت میں یہ تمام تصورات واضح ہو جاتے ہیں ۔ پھر فاصلہ ، وقت یا جہت اس میں کسی قسم کا خلل نہیں ڈال سکتے ۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس عالم کی فضا کے ہر ہر نقطہ میں وہ بساطتیں پنہاں ہیں جن کی انتہا عرش پر ہوتی ہے ۔ یہ بساطتیں بہرحال اظہار ہیں وحدہ لاشریک لہ رب العالمین کی لامحدود بساطتوں میں سے چند کا ۔ کہیں پر صرف تین بساطتیں بر سرکار ہوتی ہیں ۔ ہم اسے مادہ کہتے ہیں ۔ کہیں پر چار ۔ کہیں پر پانچ ۔ رسول مقبول نے شب معراج ہوش و حواس کے ساتھ جسم و روح کی وہ سب بساطتیں برتیں جو اس میں پنہاں ہیں اور جن کی انتہا عرش پر ختم ہوتی ہے اور یہی رتبہ تمام انبیاء کے سردار کو زیب بھی دیتا تھا ۔ صلی اللہ علیہ وسلم ۔

# گلشن راز جدید

مشمولہ

## "زبو عجم" از علامہ اقبال رح

ترجمۂ منظوم

## کوکب شادانی

## چہرہ نما

تیری آنکھوں کے لئے میں نے نظر پیدا کی
اور ترے دل میں بھی دنیائے دگر پیدا کی
چشم انجم سے نہاں مشرق خوابیدہ میں
نغمۂ زیست سے میں نے ہی سحر پیدا کی

## بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ۝

### تمہید

کہاں مشرق میں وہ سوز کہن ہے ۔۔۔ گئی جاں ، اب تو باقی صرف تن ہے
پئے تصویر ہست و نیست کیا ہے ۔۔۔ وہ کیا سمجھے کہ ذوق زیست کیا ہے
دلوں میں مدعا باقی نہیں ہے ۔۔۔ کسی نے میں نوا باقی نہیں ہے
بطرز نو مرا مقصود ہے یہ ۔۔۔ جواب نامۂ محمود ہے یہ
زمان شیخ (۱) سے تاحال اصلا ۔۔۔ کسی نے ہم کو سوز جاں نہ بخشا
کفن پہنے ہوئے سوتے ہیں اب تک ۔۔۔ قیامت کے لئے روتے ہیں اب تک

---

(۱) شیخ فریدالدین عطّار رح

کہاں ہے آج وہ دانائے تبریز(۱)
نظر سے جس کی گذرا دور چنگیز

ہے میرے سامنے یہ انقلاب اور
جسے کہئے طلوع آفتاب اور

رخ معنی سے جب پردہ اٹھایا
تو ہر ذرے کو میں نے مہر بخشا

مری مستی کہ بے بادہ نہیں ہے
فسانوں کی بھی دلدادہ نہیں ہے

امید خیر اس بدبخت سے کیا
مجھے الزام دے جو شاعری کا

مجھے کیا کام کوئے دلبراں سے
غم دل یا کسی جان جہاں سے

غبار رہگذر کیا ہو مری خاک
مری مٹی دل بے بس سے ہے پاک

ہے جبریل امیں جب میرا ہمگام
رقیب و قاصد و درباں سے کیا کام

فقیری میری سامان کلیمی
فر شاہنشہی میری کلیمی

جو ذرہ ہوں تو صحرا سے زیادہ
جو قطرہ ہوں تو دریا سے زیادہ

مرے شیشے سے پتھر بھی ہے لرزاں
سمندر سے مرے ساحل ہے پنہاں

مرے پردے میں تقدیریں نہاں ہیں
مری پروردہ حشر انگیزیاں ہیں

کچھ اپنی ذات کی خلوت میں ٹھیرا
کیا انمٹ جہاں پھر میں نے پیدا

مجھے اس شاعری سے عار ہوگا؟
کہ صدیوں میں کوئی عطار(۲) ہوگا!

---

مری جاں رزم مرگ و زندگانی
مرا مقصد حیات جاودانی

تری مٹی میں جب یہ جاں نہ دیکھی
بدن میں تیرے اپنی جان ڈالی

جو آتش ہے مرے داغوں کا جوہر
اسی سے کر تو اپنی شب منور

سر تخلیق دل کا طور کچھ تھا
مری لوح جبیں میں اور کچھ تھا

مرا ذوق خودی عسل آفریں ہے
حقیقت ہے یہ افسانہ نہیں ہے

خودی کا کیف میں نے آزمایا
تو یہ جام اہل مشرق کو پلایا!

---

یہ وہ خط ہے جسے جبریل پڑھ کے
متاع نور سے دامن چھڑالے

مقام و مرتبت سے ہو کے نالاں
کہے اللہ سے با چشم گریاں

"نہیں ہے جلوۂ عریاں کی خواہش
مجھے ہے بس غم پنہاں کی خواہش

(۱) حضرت شمس تبریزیؒ

(۲) شیخ فریدالدین عطّارؒ

میں گذرا اس وصال جاوداں سے    یہ کم ہے لذت آہ و فغاں سے
نیاز و ناز النسانی عطا کر    گداز و آتش جانی عطا کر"

---

## سوال (۱)

میں پھر فکر ہوں غرق تحیّر
وہ کیا شے ہے جسے کہئے تفکّر ؟
کہیں کس فکر کو ہم شرط منزل ؟
کبھی یہ حق کبھی کہلائے باطل !

## جــواب

چمک سی یہ دل انساں میں کیا ہے؟    نہاں ہوتے ہوئے جو برملا ہے!
اسی کو ثابت سیّار پایا !    اسی کو نور پایا ' نار پایا !
کبھی ہے نار با تدلیل و برہاں    کبھی ہے نور یا جبریل کی جاں
وہ اس کی جاں فروزی' سینہ تابی    کہ شرمائے شعاع آفتابی !
وہ خاک آلودہ بھی ہے لامکاں بھی    رہین روز و شب بھی بے زماں بھی
کہاں وہ اور کہاں گنتی نفس کی    تلاش اس کی نہیں ایسوں کے بس کی
کبھی و امانده اور ساحل کا خوگر    کبھی دریا بھی اس کا نیم ساغر
وہی دریا ' وہی چوب کلیمی    اسی سے قلب دریا کی دونیمی
ہرن ہے مرغزار آسماں کا    پئے پانی تو جوئے کہکشاں کا
قیام اس کا زمین وآسماں میں    الگ چلتا ہے رہ کر کارواں میں
ہے گرد اس کے جہان ظلمت و نور    صدا کیا؟ صور و مرگ و جنت و حور
نمود آدم و ابلیس اسی سے    کشود آدم و ابلیس اسی سے
نظر ٹھہرے گی کیا اس پر کسی کی    کہ ہے یزداں فریب اس کی تجلی
اگر اک آنکھ سے خلوت کو دیکھے    نظر جلوت پہ ڈالے دوسری سے
گنہ ہوگا اگر اک آنکھ ہو بند    کہ شرط راہ کی دونوں ہیں پابند
وہ جو رہ کر بھی دریا آفریں ہے    بنے گوہر تو سمجھو تہ نشیں ہے
اسی دم دوسری صورت بنائے    بنے غوّاص پھر اپنے کو پائے

جو ہنگامے ہیں اس میں سب ہیں خاموش
صدا و رنگ بھی بے دیدہ و گوش

ہے اس میں ہر زمانے کا نظارا مگر ہوتا ہے کم کم آشکارا

---

حیات اس کی کمند قید ہو جائے تو ہر پستی بلندی صید ہو جائے
اسی سے خود کو خود میں قید کر لے گلوئے ما سوا کو صید کر لے
دو عالم اک دن اس کے صید ہوں گے کمند ضوفشاں میں قید ہوں گے
اگر ان دو جہاں میں راہ پائے مرے دنیا اجل تجھ کو نہ آئے
نہ چل راہ طلب میں سست ہو کر خودی پر کر تسلط چست ہو کر
اگر ہے زیر، خود بین بن، زبر ہو خدا جو! آپ سے نزدیک تر ہو
جو تو ہو نفس کی تسخیر میں طاق تو ہو جائے مسخر سارا آفاق

---

خوشا وہ دن جہاں ہو تیرے بس میں جہاں کیا آسماں ہو تیرے بس میں
مہ کامل سے تو سجدہ کرائے (۱) دھوئیں کی موج بن کر اس پہ چھائے
رہائی رسم بتخانہ (۲) سے پائے بتوں (۳) کو اپنی مرضی پر چلائے
تری مٹھی میں ہو جو چار سو ہو صدا ہو، نور ہو یا رنگ و بو ہو
کمی بیشی پہ تیری دسترس ہو دگرگوں ہو تو اس پر تیرا بس ہو
غم و راحت سے رشتا توڑ دینا طلسم اس کے فلک کا توڑ دینا
اترنا اس کے دل میں مثل پیکاں نہ لینا دیکے گوہر (۴) خاک (۵) دوراں
نشان خسروی ایسے کہیں ہیں؟ یہیں شیر و شکر دنیا و دیں ہیں!

---

# سوال (۲)

کہو! ہے علم کس دریا کا ساحل؟ ہوا کیا اس میں غوّاصی سے حاصل؟

# جواب

وہ دریا زندگی ہے جس کا دھارا کمال ہوش ہے جس کا کنارا
وہ بحر موج زن، دریائے یکتا سر ساحل ہیں لاکھوں کوہ و صحرا

---

(۱) علامہ اقبال کی یہ پیشگوئی پوری ہو چکی ہے۔
(۲)، (۳) ان الفاظ کا صرف علامتی ہے، مراد جہان اور اہل جہان۔
(۴)، (۵) یہاں گندم و شیر کے لفظی ترجمہ کی جگہ گوہر و خاک کا استعمال مقصدیت کے پیش نظر کیا گیا ہے۔

هر اک موج اس کی ہے بیتاب و خود سر
نکل آتی ہے ساحل سے اچھل کر
کئے سیراب پھر صحرا کے صحرا
سرور کیف و کم نظروں کو بخشا
اب اس کے سامنے جو شے بھی آئے
اسی کے فیض آگاہی سے چمکے
وہ خلوت گیر جلوت سے ہے نالاں
مگر ہر شے اسی سے ہے فروزاں
ضیا سے کرتی ہے پہلے تو خورسند
پھر اک آئین کا کرتی ہے پابند
جہاں سے قربت اس کو عقل نے دی
جہاں نے دی خبر خود آگہی کی
نقاب اس کا خرد ہی نے اٹھایا
لب گویا نے عریاں تر بنایا!
سمائے کیا بدنیائے مکافات
کہ اس کے اور ہیں صدہا مقامات

---

جدا ہیں ہم سے کب دنیا کے مخزن
یہ دشت و در، سمندر، کوہ ومعدن
جہاں کو رنگ وبو حاصل ہے ہم سے
جدا ہو کر بھی یہ واصل ہے ہم سے
خودی نے کس لیا سارے جہاں کو
مہ و مہر و زمین و آسماں کو
تعلق سر بسر با ہمدگر ہے
کہ ہر موجود ممنون نظر ہے!!
نہ سمجھے جو اسے وہ خوار ہو جائے
اگر سمجھے یم و کہسار ہو جائے
جہاں خوش دل ہماری دید سے ہے
خوشی اس کی ہماری عید سے ہے
حدیث ناظر و منظور ہے راز
دل ہر ذرہ سے آتی ہے آواز

ق

" تو اے شاہد مجھے مشہود کردے
بہ فیض یک نظر موجود کردے"
کمال ذات ہے موجود ہونا
کسی شاہد کا بھی مشہود ہونا
سمجھ کر جو نظر ہم پر نہ ڈالے
نہ ہو روشن ہماری، آگہی سے
زمانے میں ہماری ہی ضیا ہے
نہوں ہم تو صدا و نور کیا ہے
اسی سے تو بھی آداب طلب سیکھ
اسی کے پیچ و خم سے کچھ ادب سیکھ
یہ وہ رستہ ہے جس میں شیر چیتے
طلب کرتے ہیں نصرت چیونٹی سے

---

ذرا اپنی خودی سے آشنا ہو
تو جبریل امیں ہے پرکشا ہو
بچشم ہوش کثرت پر نظر ڈال
نمایاں ہوں گے وحدت کے خط وخال
جو ہے آگاہ بوئے پیرہن تو
لیا کنعاں میں پھر کنعاں کی خوشبو
خودی صیاد، مہرومہ ہیں نخچیر
کہ دام مہرومہ ہے اس کی تدبیر
جہاں میں بن کے آتش کار شبخوں
مکان ولا مکاں پر مار شبخوں

---

# سوال (۳)

وصال ممکن و واجب بہم ہے؟ کہاں تک قرب و بعد و بیش کم ہے؟

# جواب

جہاں کے اصل میں ہیں تین پہلو خرد نے کردیا ہے جن کو یکرو
حد اقلیدس و طوسی یہی ہے خرد کے واسطے کافی یہی ہے
زماں ہوں یا مکاں اس کے ہیں فرضی زمین و آسماں اس کے ہیں فرضی
مری یہ بات ہے آماج[1] تجھ کو یہی ہے نکتۂ معراج تجھ کو
کہاں مطلق یہ دلیائے مکافات! کہ ہے کوئی تو وہ نورالسمٰوات
حقیقت لازوال و لا مکاں ہے غلط ہے یہ کہ عالم بے کراں ہے
حد اس کی ہے تو بس اندر ہی اندر کمی بیشی نہیں ہے حد سے باہر
بلند و پست سے خالی ہے اندر اگر وسعت پذیری ہے تو باہر
ابد ہے عقل وسعت بیں کا عالم اسے واحد ہزاروں سے نہیں کم
اگر خود عقل جویائے سکوں ہے تو ظاہر بیں ہے' عاجز ہے' زبوں ہے
حقیقت ہم نے خود صد پارہ کی ہے تمیز ثابت و سیارہ کی ہے
مکاں سمجھا خرد نے لا مکاں کو لپیٹا گردو پیش اپنے زماں کو
زماں کو ہم نے سمجھا دور از حال کئے پیدا شب و روز ومہ و سال
نہ لے تو سال ومہ کو خاک کے مول حدیث کم بیشتم کی گرہ کھول
تو خود رس بن' نہ بن ہنگامہ پرور ذرا دیکھ اپنے باطن میں اتر کر

---

زباں پر ہو تو ہو فرق تن وجاں ہے ناجائز سمجھنا اس کو ریحاں
نہاں ہیں جاں میں اسرار ہستی بدن اک ظاہری حالت ہے اس کی
عروس معنوی نے گھر سجایا تو رخت ظاہری صورت کو بخشا
حقیقت پردہ دار زندگی ہے مگر صورت کی لذت کش رہی ہے
جدا یورپ نے جان و تن کو سمجھا تو دین و ملک میں بھی فرق ڈالا
کلیسا نے پڑھی پطرس کی تسبیح امور سلطنت کی کی نہ توضیح
حکومت میں بھی مکر و فن یہی ہے تن بے جان و جان بے تن یہی ہے

---

(۱) نشانہ (Target)

مگر تو عقل و دل کو همسفر کر
ذرا ترکی کی ملت پر نظر کر

بہ تقلید فرنگ اتری زمیں میں
نہ سمجھا ربط اس نے ملک و دیں میں

---

'اکائی' ہم نے یوں صد پارہ دیکھی
تو گنتی کو بنا ڈالی عدد کی

ذرا سی ہے یہ سب دنیائے فانی
آسی اک ذات اقدس کی کہانی

خرد ہے مُردوں کی صورت نگاری
ید موسیٰ نہ اعجاز مسیحی

جب اس حکمت کو میں نے ہیچ پایا
سراسر دوسری حکمت کو ڈھونڈا

تغیر میں ہے دنیا میرے نزدیک
کہ دل زندہ ہے اس کا میرے نزدیک

تو شغل خود شماری سے گذر جا
خودی کو دیکھ پھر ہو جادہ پیما

جہاں خود جزو ہی کل سے فزوں ہے
قیاس رازی و طوسی جنوں ہے

ارسطو کی کبھی حکمت پرکھ لے
کبھی بیکن کی بھی تو بات رکھ لے

مگر ان کے منازل سے گذر کر
نہ رک ہرگز کہیں، آگے سفر کر

خرد جو جانتی ہے بیش و کم کو
جو خود پہچانتی ہے کان و یم کو

زمانے کو بنا زیر فرا میں
فلک پر روک راہ ماہ و پرویں

مگر اس کے لئے حکمت نئی سیکھ
پرانی روز و شب کی ہو گئی لیکھ

تری دنیا ہے اس منزل سے آگے
وہی ہے راست رو جو چپ نہ ڈھونڈے

---

## سوال (۴)

قدیم و محدث آخر ہٹ گیا کیوں ؟
کہ یہ عالم بنا وہ ذات بے چوں

## جواب

خودی کی زندگی کا اور ہے طور
فراق عارف و معروف ہے اور

قدیم و محدث اک اپنی ہے گنتی
یہ گنتی ہے حقیقت میں طلسمی

ہمیں نے دوش و فردا کا بُنا جال
بنائے ماضی و مستقبل و حال

ہے مرکز سے جدائی فطرت اپنی
تپش اور نارسائی فطرت اپنی

بغیر اُس کے نہیں کچھ وزن اپنا
نہ ہجر اُس کو ہمارا ہے گوارا

اسے ہم سے نہ ہم کو فصل اس سے
جدائی میں ہے اپنا وصل اس سے

نظر مٹی کو دیتی ہے جدائی
پہاڑ اس سے ہی بن جاتی ہے رائی

فراق آئینہ دار عاشقی ہے
جدائی سازگار عاشقی ہے

اگر ہم زندہ ہیں تو درد دل سے
تعلق ہے یہ اسرار الٰہی
اسی سے ہر طرف تابندگی ہے
محبت دیدہ ور ہے انجمن سے
تجلی دل شیدا وہی ہے
درودیوار و شہر و کاخ و کو کیا!
کبھی رہتا ہے وہ بیگانہ ہم سے
کبھی ہم اور اس کی بت تراشی
کبھی ہر پردۂ فطرت اٹھایا
یہ کیا دیوانگی ہے اپنے سر میں
عجب سودا ہے جو آزار بھی ہے!
ضیا کی ہجر نے پیدا نظر میں
خودی کو امتحان کا سوز بخشا
لئے دامن میں چشم تر کے موتی
خودی کو اپنے سینے سے لگانا

اگر پائندہ ہیں تو درد دل سے
دوام ذات پر اپنے گواہی
حضور بزم راز زندگی ہے
محبت خود لگر ہے انجمن سے
جہان ناپید ہے پیدا وہی ہے
سوا اس کے ہمارے کیا ہے دنیا؟
کبھی لیتا ہے کار خانہ ہم سے
کبھی ہے غائبانہ سجدہ پاشی
جمال یار بے با کانہ دیکھا
ہے جس سے روشنی قلب و نظر میں
فروغ دیدۂ بیدار بھی ہے!!
تو اس نے شام کو ڈھالا سحر میں
غم دیرینہ عیش نو سے بدلا
حلاوت اس کو نخل غم نے بخشی
فنا کو ہے بقا پایہ بنانا

---

محبت کیا ہے جز قبض مقامات؟
محبت کو نہیں ہے ذوق انجام
خرد اس کے لئے بند قفس ہے
ہماری راہ میں لاکھوں جہاں ہیں
حیات و موت کی حد سے گذر کر
نہیں گم گشتگی انجام اپنا
خودی بند مقابل سے بری ہے

محبت کیا ہے؟ الکار نہایات
سحر ہے یہ نہیں جس کی کوئی شام
جہان اس کا فروغ یک نفس ہے
مگر اپنے قدم رکتے کہاں ہیں
جو عالم پیش آئے اس کو سر کر
آگے بس میں ہے کرنا کام اپنا
خودی اپنی جگہ رہ کر خودی ہے

---

## سوال (۵)

”نفی ما و او“ سے کیا ہے مطلب؟

خودی کی جستجو سے کیا ہے مطلب؟

## جــواب

خودی تعویذ حفظ دو جہاں ہے

اسی کی ضو بقائے این و آں ہے

بقا کرتی ہے اپنی رونمائی
تو کثرت بنتی ہے اس کی اکائی

کشود اس کی ہماری رونمائی
نمود اپنی ہے اس کی پرکشائی

ضمیر اس کا ہے بے پایاں سمندر
جو قطرے میں ہے پنہاں موج بن کر

اسے رہتی ہے ہردم بیقراری
پئے جلوہ ضرورت ہے ہماری

حیات آتش ، خودی اس کا شرر ہے
وہ ثابت رہ کے سر گرم سفر ہے

وہ اندر رہ کے باہر دیکھتی ہے
یہی تفسیر اعجاز خودی ہے

خودی ہے اپنے اندر پیچ در پیچ
کشائش اس کی ہے یہ ذرۂ ہیچ (۱)

نہاں ہوکر وہ صرف ہا و ہو ہے
اسے بھی رنگ و بو کی جستجو ہے

تگاپو میں ہے یوں سوز دروں سے
جنوں کی جنگ ہو جیسے جنوں سے

نظام دہر ہے یہ جنگجوئی
ہے جہد للبقا آئینہ روئی

تراوش ہے خودی کی اس کا پرتو
جواہر خیز ہے اس کی تگ و دو

خودی کا پیکر خاکی ہے پردہ
طلوع اس کا ہے جیسے مہر تازہ

ہمارا دل ہے اس سورج کا خاور
ہماری خاک میں ہے اس کا جوہر

تو کہتا ہے کہ ہے تفسیر من کیا ؟
سفر ہے درمیان جان و تن کیا ؟

بتایا ربط میں نے جان و تن کا
خودی کو دیکھ 'من' کو دیکھ لے گا

بیکدم اور نظارہ ابد کا !
اندھیرے میں تجھے آئے نظر کیا ! !

یہ ہر بیم و رجا سے ہے کنارہ
عصا سے نیل کو کرنا دو پارہ

طلسم بحر و بر کو توڑ دینا
دکھانا معجزہ شق القمر کا

پھر ایسے لامکاں سے لوٹ آنا
کہ دل میں 'وہ' ہو مٹھی میں زمانا

مگر یہ راز کھولے گا کوئی کیا
کہ شیشے کو خذف ریزہ کہے گا

کروں کیا میں صفات 'من' کی تشریح
کہ ہے انّا عرضنا (۲) اس کی توضیح

فلک لرزاں ہے اس کے کرّ و فر سے
زماں ہو یا مکاں سب اس کے بندے

دل آدم میں اس کی روشنی ہے
یہ قسمت ایک مشت خاک کی ہے

جدا ہو کر بھی ہے پیوستۂ غیر
خودی میں گم ہے اور وابستۂ غیر

وہ مشت خاک میں کیونکر نہاں ہے
جو پرّاں بے مکاں و بے زماں ہے

مقید ہو کے آزاد ! اللہ اللہ ! !
کمند و صید و صیاد ! اللہ اللہ ! !

---

(۱) مراد " انسان "

(۲) قول باری انا عرضنا الامانتہ علی الارض الخ کی طرف اشارہ ہے جس میں عظمت انسانی کا ذکر ہے۔

ترے سینے میں جو روشن ہوا ہے — بتا تو ہی کہ یہ کیسا دیا ہے؟
نہو غافل کہ تو اس کا امیں ہے! — نظر کر دل پہ وہ دل میں مکیں ہے!!

---

## سوال (۶)

وہ کیا ہے جزو جو کل سے سوا ہے؟ — طریقہ جستجو کا اس کی کیا ہے؟

## جواب

خودی اپنے قیاسوں سے ورا ہے — فزوں اس کل سے جو تو دیکھتا ہے
فلک سے روز کرتی ہے کہ ابھرے — یہ خود آموز کرتی ہے کہ ابھرے
یہاں اس کے سوا ہے خود نگر کون؟ — کہ بے پر بھی ہے یوں پرواز گر کون؟
اسے حاصل ہے وہ شیریں کلامی — کہ چن لاتی ہے قعر دل سے موتی
ضمیر زندگی ہے جاودانی! — بہ ظاہر دیکھئے تو ہے زمانی!!
مقدر اس کا ہے تقویم ہستی — وہ زندہ بھی ہے، حفظ زندگی بھی
وہ ہے ہر رنگ میں، کس میں نہیں ہے؟ — کہ تقدیر اس کے سینے میں مکیں ہے!
کہوں کیا جلوت و خلوت کے اسرار — ادھر مجبور، ادھر بالذات مختار
یہی ہے بدر کے سلطاں (۱) کا فرماں — کہ جبرو قدر کا اوسط ہے ایماں
تو کہتا ہے کہ ہے مخلوق مجبور — اسیر بندش نزدیکی و دور
مگر مظہر ہے یہ جاں آفریں کا — جو کثرت میں بھی ہے وحدت سراپا
ادھر بھی جبر کا امکاں کیا ہے؟ — نہ ہو آزاد تو پھر جاں کیا ہے!
یہی ہے فتح کیف و کم کا حاصل — کہ جبرو قدر ہیں منزل بہ منزل

---

بری ہو جبر سے دامن جو اس کا — تو اس کے پاؤں کے نیچے ہے دنیا
اجارہ ہو اسے دور فلک پر — وہی قادر ہو تاروں کی چمک پر
اٹھائے گا وہ جب باطن سے پردہ — کرے گا اپنے جوہر کا نظارہ
کھڑے ہیں صف بصف سارے فرشتے — کہ شاید وہ کبھی بے پردہ گذرے
بنا ہے ہر ملک میخوار اس کا — اسی کی خاک ہے معیار اس کا

---

نہیں کچھ راز اس کی جستجو میں — وہ ملتا ہے مقام ہا و ہو میں

---

(۱) رسول خدا ص

شب و روز اپنے ٹکرادے ابد سے
فغان صبحگاہی کو خرد سے
متاع حس ہے سرمایہ خرد کا
فغاں کی، عشق سے قائم ہے دنیا
خرد میں جز ، فغاں میں کل نہاں ہے
خرد فانی فغاں ہی جاو داں ہے
خرد میں ظرف کب بہر ابد ہے؟
شمار ہر نفس ہی اس کی حد ہے !
شب و روز و سحر دنیا ہے اس کی
نہیں شعلہ، شرر دنیا ہے اس کی
فغاں ہے منتہا راہ ابد کا
ہے اس کے ہر نفس میں ایک دنیا

---

خودی ہوتی ہے ظاہر تابہ امکاں
دکھاتی ہے نظر کو محفل جاں
ہے تو مصداق قول لن ترانی (۱)
سمجھتا ہے اسے آنی و فانی
ہمیں اندیشہ، رد و بدل کیا !
خودی جب پختہ ہے خوف اجل کیا ! !
خودی کی موت سے دل کانپتا ہے
مرا احساس کامل کانپتا ہے
ادائے عشق سے منہ موڑلینا
نشان اوج پستی کو نہ دینا
کفن اپنے لئے خود پارہ کرنا
خود اپنی موت کا نظارہ کرنا
یہ بیٹھی ہے لگائے گھات تیری
اسی سے ڈر، یہی ہے موت اپنی
بنے گا تیرا گورستاں تجھی میں !
نکیرین اس کے ہیں پنہاں تجھی میں ! !

## سوال (۷)

مسافر کیا الگ ہے راہرو سے ؟
مجھے تو مرد کامل کی خبر دے !

## جواب

جو دیکھے غور سے تو جانب دل
نظر آئے گی تجھ کو اپنی منزل
حضر میں جادہ پیمائی یہی ہے
سفر میں رہ کے یکجائی یہی ہے
کوئی کیونکر بتائے ہم کہاں ہیں
کہ چشم ماہ و انجم سے نہاں ہیں
نہ ڈھونڈو حد کہ اپنی حد نہیں ہے
ملی جب حد تو گم جان حزیں ہے
نہیں ہے پختگی، ہم میں ہے خامی
تمامی بھی ہے اپنی ناتمامی
یہی نا پختگی ہے زندگانی
سفر ہی ہے حیات جاودانی
ہے زیر پا، زمیں ہو، آسماں ہو
ہے گرد رہ زماں ہو یا مکاں ہو

---

(۱) حضرت موسیٰ سے تخاطب خداوندی کی طرف اشارہ ہے۔

تڑپتے ہیں کہ ہوں کیسے نمایاں
کہ ہم ہیں ایک موج بحر امکاں

خودی کی جستجو دل کے قریں رکھ
گماں سے ہٹ، نظر سوئے یقیں رکھ

تب و تاب محبت کو فنا کیا!
یقین و دید کی بھی انتہا کیا!

کمال زیست ہے نظارۂ ذات
جہت کی زد سے باہر ہوں تو ہے بات

تو ذات حق میں ایسا جاگزیں ہو
کہ دیدار بہم عین الیقیں ہو

بفیض ''من یرانی'' نور بن جا
پلک جھپکی تو خود تو بھی نہ ہوگا

بجائے خود ہو محکم پھر اسے پا
تو خود کھو جائے اتنا پاس مت جا

نصیب ذرہ کر ایسی تب و تاب
کہ بزم مہر میں چمکے بصد آب

حریم ناز میں یوں ہو فروزاں
کہ وہ پنہاں رہے تو ہو نمایاں

جو یہ سمجھیں امام دو جہاں ہیں
وہی پختہ ہے ہم نا پختہ جاں ہیں

---

اگر اس کو نہ پائے ڈھونڈ کر لا
اگر پا جائے دامن سے لپٹ جا

فقیہ و شیخ سے ہو دست بردار
نہ پھنسنا ان کے پھندے میں خبردار

وہ تنہا ملک و دیں کا راہبر ہے
کہ ہم ہیں کور، وہ صاحب نظر ہے

وہی ہے صبح کا مہر زر افشاں
کہ اس کا ہر بن مو ہے فروزاں

فرنگ آئین جمہوری پہ ہے شاد
کیا ہو جیسے کوئی دیو آزاد

نوا اس کی نہیں بے زخمہ و ساز!
کہ بے طیارہ کب ہے اس کی پرواز

چمن سے اس کے بہتر کشت ویراں
تو اس کے شہر سے بہتر بیاباں

لٹیرا کارواں کا کارواں ہے
اسے اب ایک روٹی اک جہاں ہے

ہے اس کی روح مردہ، تن ہے بیدار
ہنر اور دین و دانش سب ہوئے خوار

خرد بھی کفر ہے اور کفر آموز
فن افرنگ ہے انسانیت سوز

جماعت با جماعت دشمنی ہے
خدا حافظ اگر حالت یہی ہے

یہ پیغام اہل مغرب کو سنادے
کھلی شمشیر ہیں جمہور تیرے

یہ شمشیر دو پیکر ہے عجب چیز
اسے کیا مسلم و کافر کی تمیز

ٹھہرتی ہی نہیں دم بھر میاں میں
ہمیں مارے، مرے خود بھی جہاں میں

## سوال (۸)

زباں کس راز حق کی ہے انا الحق؟
خلاف عقل تھا وہ رمز مطلق؟

## جـواب

میں پھر رمز انا الحق کہہ رہا ہوں
مخاطب ہند و ایران سے ہوا ہوں
کسی ساقی نے یہ فقرہ کہا تھا
خودی کا زیست کو دھوکا ہوا تھا!
کہا اس نے ”خدا جب سو گیا ہے
ہماری ذات میں ظاہر ہوا ہے
ہیں اب سب تحت وفوق وجستجو خواب
سکوں، رفتار، شوق و جستجو خواب
دل بیدار و عقل نکتہ بیں بھی
گماں و فکر و تصدیق و یقیں بھی
ہے خوابیدہ تری یہ چشم بیدار
تری گفتار اور تیرا یہ کردار!
جو وہ جاگا، کہو، جاگے گا پھر کون؟
متاع شوق کو بیچے گا پھر کون؟“

---

ہماری عقل کی ضو ہے قیاسی
قیاسی چیز ہوتی ہے حواسی
جو حس بدلے تو یہ عالم بدل جائے
سکوں، رفتار کیف وکم بدل جائے
ہے رد ممکن جہان رنگ و بو کا
زمین و آسماں یا کاخ وکو کا
یہ کہہ سکتے ہیں ”سب خواب وفسوں ہے
حجاب روئے ذات بے چگوں ہے
یہ ساری ہوش کی نیرنگیاں ہیں
یہ چشم و گوش کی نیرنگیاں ہیں“
خودی ہے اور، بزم رنگ و بو اور
بجائے حس ہے ربط ماو او اور
نظر میں کیوں رہے محفل خودی کی
کہ خود کو دیکھتے ہیں ہم تو یوں بھی
سحر اس کی نہیں دور فلک سے
ہے خود بینی بری تخمین و شک سے

---

کہے جو تو کہ ”من، وہم و گماں ہے
نمود اس کی نمود این و آں ہے“
بتا مجھ کو ہے دارائے گماں کون؟
نظر خود پر تو کر، ہے بے نشاں کون؟
جہاں ظاہر مگر محتاج حجت!
نہیں جبریل کو بھی اس پہ قدرت!!
خودی پنہاں، دلائل سے جدا ہے!
ذرا سوچ آخر اس میں راز کیا ہے!
خودی کو حق کہو، باطل نہ سمجھو
خودی کو کشت بے حاصل نہ سمجھو
خودی پختہ ہوئی تو لایزل ہے
فراق اپنا و صال بے خلل ہے
شرر میں تیز بالی بھی ہے ممکن
تپید لایزالی بھی ہے ممکن
دوام حق نہیں اس کے عمل سے
کہ وہ خالی ہے اسباب و علل سے
دوام اپنا یہ بہتر ہے کہ ہستی
بنے محکم بہ فیض عشق و مستی
یہ سب ہیں کوہ وصحرا، دشت ودر ہیچ!
جہاں فانی، خودی باقی دگر ہیچ!!

ہے ترک شنکر و منصور بہتر خدا کو ڈھونڈ اپنی راہ چل کر
سراپا خود ہی تحقیق خودی بن انا الحق کہہ کے صدیق خودی بن

## سوال (۹)

تہِ وحدت سے واقف کون نکلا ؟ شناسا سب تھے، عارف کون نکلا؟

## جواب

تہِ گردوں بھی ہے تو دل پذیری مگر فطرت ہے سب کی زود سیری
جو دوش شام پر سورج کی ہے لاش ستاروں کا کفن ہے چاند کی قاش
کبھی کہسار ہیں صحرا کی صورت دگرگوں ہے کبھی دریا کی صورت
گلوں کی گھات میں باد خزاں ہے متاع کارواں کیا ؟ بیم جاں ہے
ٹھہرتی ہی نہیں لالہ پہ شبنم ٹھہرتی ہے تو اڑجاتی ہے اک دم
نوائیں ساز میں مرتی ہیں اکثر شرر مرتے ہیں کچھ پتھر میں رہ کر
اجل کا ہاتھ ہے ایسا جہانگیر ہمارا ہر نفس ہے اس کی زنجیر !

## غزل

فنا صہبائے ہر ساغر بنی ہے ! صلائے عام یہ کافر بنی ہے !!
تماشا گاہ مرگِ ناگہاں کا جہان ماہ و انجم نام ٹھہرا
کوئی ذرہ سفر کی راہ ڈھونڈے تو اس کو باندھ لیں تار نظر سے
قرار جان و دل سے کیا ہمیں کام کہ ہم سب ہیں اسیر دور ایام
خودی کو دل میں تا انجام ٹھہرا کہ یہ کوکب چراغ شام ٹھہرا

---

جہاں یکسر مقام آفلیں(۱) ہے یہی دنیا میں عرفان مبیں(۲) ہے
ہماری رہ، وہ باطل نہیں ہے ہمارا رنج بے حاصل نہیں ہے
حفاظت کرتے ہیں ہم آرزو کی سرور ذوق و شوق جستجو کی
خودی کو لایزل کرنا ہے ممکن جدائی وصل کی بنتی ہے ضامن
نفس سے شمع ہوجاتی ہے روشن شگاف چرخ کو کافی ہے سوزن

---

(۱) غروب ہونے والے -
(۲) حضرت ابراھیم کے عرفان حقیقت کی طرف اشارہ ہے ۔

خدائے زندہ کو ذوق سخن ہے ! تجلی اس کی کیا ہے انجمن ہے ؟
یہ کس نے برق جلوہ دل پہ لی ہے؟ شراب معرفت یوں کس نے پی ہے؟
عیار حسن و خوبی کس کا ہے دل؟ مدار طوف مہ ہے کس کی منزل ؟
'الست'(۱) آخر تھا کس کا نغمہ ناز ؟ 'بلیٰ'(۲) میں تھی وہ کس کے دل کی آواز؟
عطائے عشق تھی اپنی وہ آواز ! جلائے جس نے لاکھوں پردہ راز ! !
ہمیں سے دور میں ہے جام ساقی! ہمیں سے گرمئی ہنگامہ باقی ! !
میں تنہائی سے اس کی مر رہا ہوں بہم سامان محفل کر رہا ہوں
مثال دانہ بوتا ہوں خودی کو نہ خود کو اور نہ کھوتا ہوں خودی کو

## خاتمہ

تو ہے تلوار اٹھادے پردہ اپنا نکل آ میان سے باہر نکل آ !
حجاب ممکنات اپنا اٹھادے نجوم و مہر و مہ آغوش میں لے
منوّر شب کو کر نور یقیں سے ید بیضا نکال اب آستیں سے
اٹھی دل کی طرف جب چشم خودبیں شرر ہو کر بھی کاٹی فصل پروین
مرے دل کا شرر ہے تجھ کو موزوں کہ میں بھی مثل(۳) رومی گرم خوں ہوں
نہیں تو آتش تہذیب نو لے سجا لے تن کو' دل کو مردہ کردے

---

(۱) قول باری تعالیٰ: الست بربکم (کیا میں تمارا اب نہیں ہوں) کی طرف اشارہ ہے ۔
(۲) ارشاد خداوندی: قالو بلیٰ کی طرف اشارہ ہے ۔
(۳) مولانا جلال الدین رومیؒ۔

# مکالمہ عقل و عشق

## "پیر انصار" اور اقبال

سید محمد یوسف

اقبال نے احیاء ملت اسلامیہ کا ایک منصوبہ بنایا تھا ، کہہ لیجئے کہ خواب دیکھا تھا ، اس خواب کو حقیقت بنانے اور اس منصوبہ کو بروئے کار لانے کے لئے انہوں نے ترکی سے توقعات وابستہ کیں جو پوری نہ ہوئیں ، بڑے شوق سے کابل کی طرف بڑھے مگر جلد ہی حالات نے مایوس کردیا ۔ شاہ فاروق کو بھی فارسی شعر میں بڑے خلوص اور امنگ کے ساتھ نصیحت کی جو معلوم نہیں ان کے کانوں تک پہنچی بھی یا نہیں ، اگر پہنچی ہو تو بے اثر ثابت ہوئی ۔ آخر میں ان کی ساری توجہ برصغیر ہندو پاک میں ایک اسلامی مملکت کے قیام پر مرکوز ہوئی ۔ قائد اعظم کی قیادت کو اقبال کی اسلامی بصیرت نے اخلاقی سہارا اور صحیح سمت کا اشارہ دیا ۔ پاکستان معرض وجود میں آیا ۔ لیکن خدا کی بڑی حکمت کہ اس نے اس سے پہلے ہی اقبال کو اپنے پاس بلا لیا ۔

اچھا ہوا اقبال نے یہ دن نہیں دیکھے کہ پاکستان میں اقبال شناسی معدوم ہوتی جاتی ہے ۔ اقبال پرستی اور ہے ، اقبال شناسی اور ۔ دونوں میں کچھ ایسا ہی فرق ہے جیسا بوالہوسی اور عشق میں ۔ جس ملک میں عربی اسلامی علوم و آداب سے بیگانگی کے باوجود اسلامی نظریہ' پاکستان کا شور ہو وہاں کوئی سر پھرا ہی ہوگا جو اقبال شناسی کی خاطر عربی فارسی آداب اور اسلامی علوم کے بحر زخار کی شناوری کرے ۔ تن آسان " زائران حریم مغرب" اقبال شناسی چھوڑ اقبال نوازی پر اتر آتے ہیں ۔ ان کے نزدیک کسی مغربی فلسفی یا شاعر سے تقابل اقبال کی عظمت کے لئے کافی ہے ۔ مغربی علوم نے اقبال کے فکر کو جلا بخشی ، اسے تقویت دی لیکن ان کے فکر کی جڑیں اسلام اور مشرقی آداب ہی میں راسخ تھیں ۔ اقبال نے مغرب سے خوشہ چینی نہیں کی بلکہ مغرب سے اپنے شجر فکر کی تلقیح کی جس سے اصلی پھل کی عمدگی میں اضافہ ہوا ۔ جہاں تک ہیئت ، اسلوب اور جدت تراکیب کا تعلق ہے عربی فارسی ادب کے خمیر ہی سے ان کی نمود ہوئی ، بیرونی ( بشرطیکہ عربی فارسی کو بیرونی نہ سمجھا جائے ) اجنبی آداب کا پلیتھن بھی مشکل ہی سے لگا ہوگا ۔ گنتی کی چند نظمیں جو انگریزی اور جرمن ادب سے ماخوذ ہیں صاف جداگانہ نظر آتی ہیں ۔ اقبال کے بنیادی تصورات کے لئے جو اصطلاحیں ہیں ان میں ایک بھی ایسی نہیں جو کسی یورپی لفظ کا ترجمہ ہو ۔ مرد مومن کو Superman کا ترجمہ کہنے کی تو کوئی کیا جرأت کرے گا

البتہ بعض اس کی صدائے باز گشت ضرور بتاتے ہیں ۔ اس پر یاد آتا ہے کہ طالب علمی کے زمانہ میں علی گڑھ کے چند شوخ ساتھیوں نے Mr. Truman کا ترجمہ '' مرزا صادق بیگ '' اور اس قسم کے بہت سے ترجمے بزم یاراں میں رائج کئے تھے ۔ اقبال کی ساری اصطلاحیں وہ ہیں جو پہلے سے اسلامی ادب میں مانوس تھیں۔ اقبال نے ان کو جلادی، نیا رنگ روپ دیا ۔ اسی طرح موضوعات سے متعلق یہ ہے کہ عربی فارسی ادب کا مطالعہ جتنا وسیع ہو اتنا ہی اقبال کے کلام کے اصل مآخذ کا سراغ ملتا ہے ۔

عقل و عشق کا مکالمہ اقبال کا خاص موضوع ہے ، جس کا ان کے فلسفہ زندگی سے عضوی ارتباط ہے ۔ کچھ عرصہ ہوا میں نے اس موضوع کے گرد اقبال کے افکار اور اسالیب بیان کا جائزہ پیش کیا تھا ( ملاحظہ ہو '' اقبال ریویو'' جولائی ۱۹۶۳ء ) ۔ حیرت بھی ہوئی اور خوشی بھی جب '' پیر انصار'' کے یہاں یہی مکالمہ اس طرح ملا گویا وہی اقبال کا مصدرالہام ہے ، صاف نظر آتا ہے کہ اقبال نے نہ صرف پیر انصار کے طرز استدلال سے بلکہ ان کے اندازِ بیان سے بھی گہرا تاثر لیا ہے ۔ بالخصوص ضرب کلیم میں '' علم و عشق'' کے عنوان سے جو نظم ہے وہ پیر انصار ہی کے معانی و ہیئت مکالمہ کا پرتو ہے ۔

'' پیر انصار'' کا پورا نام شیخ ابو اسماعیل عبداللہ انصاری ہروی ہے ۔ ہرات میں ۴ مئی ۱۰۰۶ء کو پیدا ہوئے اور ۱۰۸۸ء میں وفات پائی ۔ سلسلہ نسب حضرت ابو ایوب انصاری سے ملتا ہے ۔ خاص طور پر '' مناجات'' کے لئے مشہور ہیں ۔ نثر مسجع و مقفیٰ اور غزلیں اور رباعیات بھی یادگار ہیں ۔ ان کے یہاں تصوف اور اخلاق کا امتزاج خوب ہے ( ملاحظہ ہو براؤن : لٹریری ہسٹری آف پرشیا ، جلد دوم ، ص ۲۶۹ و ۲۵۹–۲۷۰ ) ، ان کی ایک غیر معروف تصنیف '' کنزالسالکین ( زادالعارفین ) '' پر تحقیقی مقالہ اورنٹیل انسٹیٹیوٹ ، استانبول یونیورسٹی ، مجلہ بابت ۱۹۵۶ء میں شائع ہوا ہے ۔ مندرجہ ذیل اقتباس ، قدرے حذف و اختصار کے ساتھ ، وہیں سے نقل کیا جاتا ہے :۔

## باب اول درمقالات عقل و عشق

عقل گفت : من سبب کمالاتم — عشق گفت : من نہ در بند خیالاتم

عقل گفت : من سکندر آگاہم — عشق گفت : من قلندر درگاہم

عقل گفت : من صرّف نقرۂ خصالم — عشق گفت : من محرم حرم وصالم

عقل گفت : من فتوی انکار دارم — عشق گفت : من بدعوی چہ کار دارم

عقل گفت : دبیر مکتب تعلیمم — عشق گفت : من عبیر نافہ تسلیمم

عقل گفت : من آئینہ مشورت ہر عالم — عشق گفت : من از سود وزیان فارغم

عقل گفت : مرا ظریفانند بردپوش عشق گفت : مرا حریفانند درد نوش
عقل گفت : من رقیب النسانم عشق گفت : من نقیب احسانم
عقل گفت : من کشائیدهٔ در فهمم عشق گفت : من زدانیدهٔ زنگ وهمم

اے عقل ! تو کیستی ؟ مودّب راه ، و من مقرّب شاه ، آن ساعت که روز بار بود ، و نوروز عشق بار بود ، من سخن از دوست گویم و مغز بے پوست جویم ، نه از حجاب پُرسم ، و نه از حُجّاب ترسم ، مستانه وار در آیم و بشرف قرب بر آیم -

اے عقل نبقل سرشته ! قناعت کن بمنصب وزارت ، اگرچه داری شهرتے ، امانداری جرأتے ... وقتے که درشهر دل ، غوغائے افتد از دست غل ، یا در خطهٔ سینه ، تشویشے فتد از دست کینه ، کے توان جانبازی نمودن و تیغ از دست دشمن ربودن ـ در شهرستان تن امیرے باید با خرد که اگر قلم بیند خط شود ، وچون طوفان پیش آید بسط شود ، اگر بر آید زلزله ، دروی نیفتد ولوله ـ شاه شجاعے ، ملک مطاعے ـ پس عشقست که این صفات دراوست ، لاجرم امیر خطهٔ دل اوست

[*Sarkiyat Mecmuasi* (Istanbul Universetesi Sarkiyat Enstitusu Tarafin dan Cikarilir)

Turk Tarih Kurumu Basimevi—Ankara, 1956.]

# IQBAL REVIEW

*Journal of the Iqbal Academy Pakistan*

This Journal is devoted to research on the life, poetry and thought of Iqbal and on those branches of learning in which he was interested : Islamic Studies, Comparative Religion, Philosophy, History, Sociology, Languages and Literature, Art and Archaeology.

*Published alternately*

*in*

*English and Urdu*

**Subscription**

*( for four issues )*

| Pakistan | Foreign countries |
|---|---|
| Rs. 15/- | USA $ 5.00 or £ Stg. 1.75 |

**Price per copy**

| Rs. 4/- | USA $ 1.50 or £ Stg. 0.50 |
|---|---|

All contributions should be addressed to the Secretary Editorial Board, *Iqbal Review*, 43-6/D, Block No. 6, P.E.C.H.S., Karachi-29. The Academy is not responsible for the loss of any article.

---

*Published by*

Abdul Hameed Kamali, Secretary of the Editorial Board of the *Iqbal Review* and Director, Iqbal Academy Pakistan, Karachi.

*Printed at*

TECHNICAL PRINTERS,
Koocha Haji Usmani, Off. I. I. Chundrigar Road, Karachi.

# IQBAL REVIEW

*Journal of the Iqbal Academy, Pakistan*

January 1973

**IN THIS ISSUE**



IQBAL ACADEMY PAKISTAN
KARACHI